

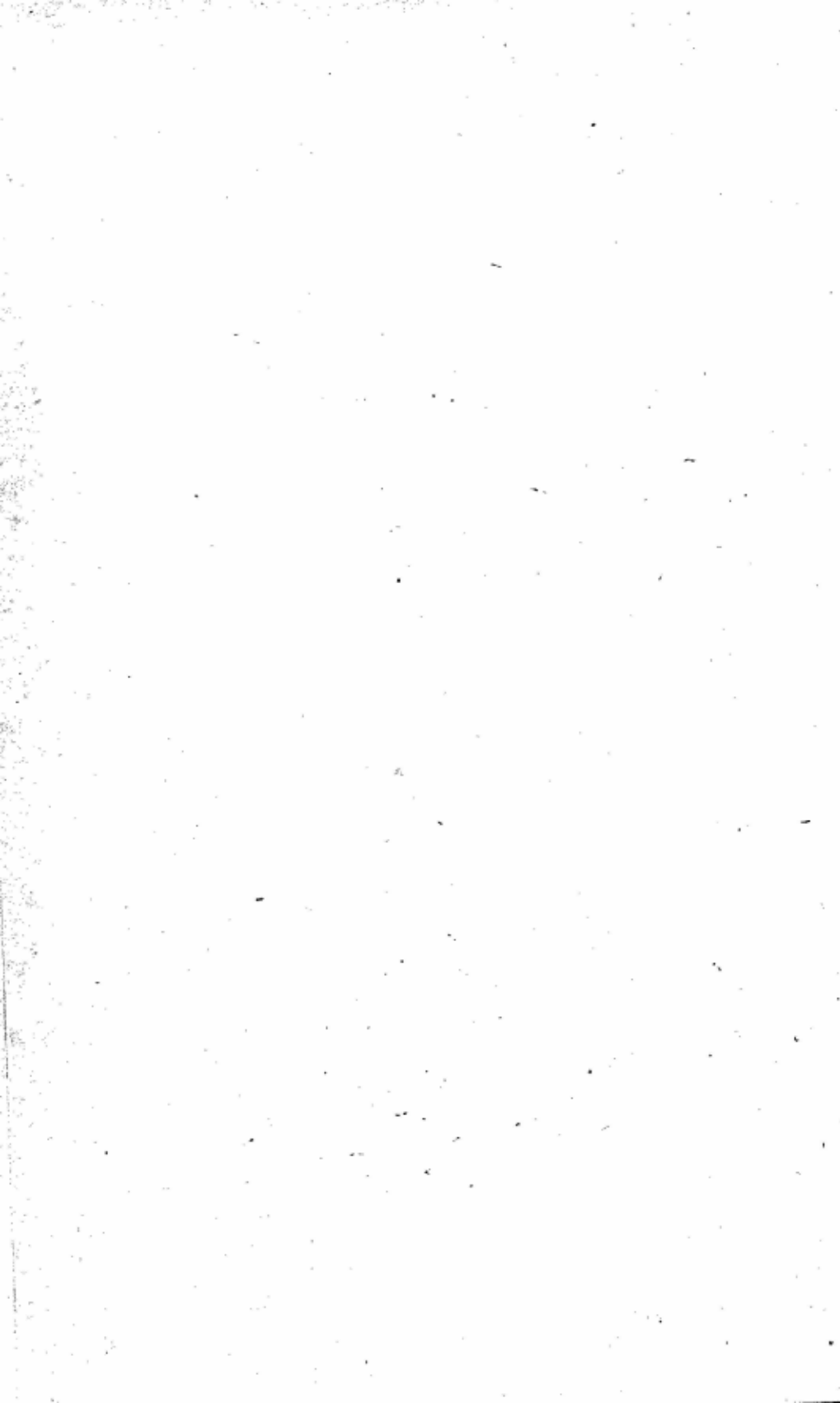
GOVERNMENT OF INDIA
ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA

CENTRAL
ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 19542

CALL No. 934.013121/Kae







Gesch. 116

GESCHICHTE

DES HELLENISTISCHEN ZEITALTERS

D 4025

VON

80

JULIUS KAERST

19542

ZWEITER BAND ERSTE HÄLTE

DAS WESEN DES HELLENISMUS

*2nd. Vol.
1st. half*
Establishment of Hellenism etc.

Æ

934.0/3121

Kae

1909

LEIPZIG UND BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 19542

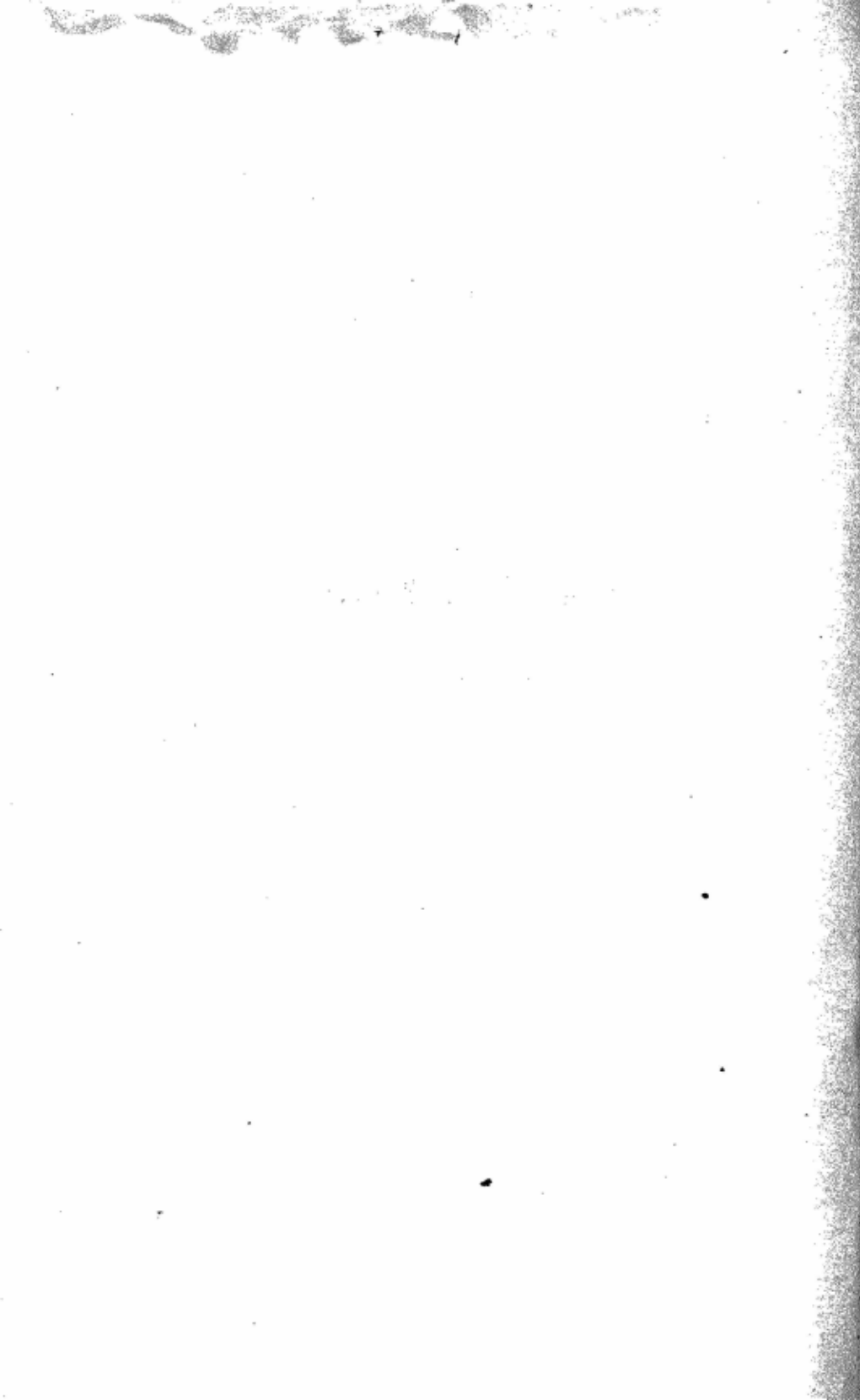
Date 18-3-63

Call No. 934.013121/Kae.

ALLE RECHTE,
EINSCHLIESSLICH DES ÜBSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

MEINER FRAU

GEWIDMET.



Vorwort.

Bei der Ausarbeitung des zweiten Bandes meiner Geschichte des hellenistischen Zeitalters stellte sich mir die Notwendigkeit heraus, diesen in zwei Hälften zu zerlegen. Die beiden Halbbände sollen aber ein innerlich zusammengehöriges Ganzes darstellen, und ich bitte, danach auch die Anlage des vorliegenden ersten Halbbandes zu beurteilen.

Der ganze Band soll bis zur Schlacht bei Sellasia reichen, also die grundlegende Ausgestaltung der hellenistischen Staaten- und Kulturwelt enthalten. In der jetzt zum Abschluß gelangten ersten Hälfte habe ich vor allem versucht, meine allgemeine Auffassung vom Wesen der hellenistischen Kultur und des hellenistischen Staates zum Ausdruck zu bringen. Daß die Darstellung nicht beansprucht, den gewaltigen Stoff auch nur einigermaßen zu erschöpfen, brauche ich wohl kaum besonders hervorzuheben. Daß sie aber auf einer in sich selbst zusammenhängenden einheitlichen Gesamtanschauung beruht, wird, wie ich hoffe, der Kundige leicht erkennen.

Der Schwerpunkt meiner Darstellung liegt nicht in den einzelnen politischen Vorgängen und militärischen Ereignissen, sondern in der Entwicklung der hellenistischen Gesamtkultur, zu der ja auch der hellenistische Staat als eins ihrer eigentümlichsten Erzeugnisse gehört. Die Aufgabe, die sich Droysen gestellt hatte, die Politik der hellenistischen Staaten, vornehmlich der großen Königshöfe, bis in ihre einzelnen Züge und Wendungen zu verfolgen, war gewiß für den nachmaligen Geschichtschreiber der preußischen Politik eine sehr verlockende, aber sie ist bei dem Zustande unseres Quellenmaterials eine im wesentlichen unlösbare. Wir dürfen dies sagen, ohne dem Verdienst des bahnbrechenden Gelehrten zu nahe zu treten. Droysen hat sich ja in der geschichtlichen Erforschung des Hellenismus eine Stellung errungen, die durch keine Kritik erschüttert werden kann. Das allgemeine geschichtliche Interesse, das die hellenistische Epoche gerade in unserer Zeit beanspruchen kann, ist nun aber

glücklicherweise auch nicht daran geknüpft, daß wir in einer kritischen Paraphrase der Überlieferung — so wie sie etwa Niese zu geben versucht hat — den geschichtlichen Verlauf aller Einzelvorgänge zu rekonstruieren vermögen. Wir bedürfen vor allem im tieferen Sinne des Wortes der geschichtlichen Erkenntnis. In den großen geistigen Kämpfen, denen wir entgegengehen, wird eine geschichtlich begründete Weltanschauung zwar nicht alles aber viel bedeuten. Eine universal gerichtete historische Darstellung muß immer als ihrer höchsten Aufgabe sich des letzten Zieles geschichtlicher Wissenschaft, der Ergründung des Zusammenhanges unseres geschichtlichen Gesamtlebens, bewußt sein. Die hellenistische Periode hat aber gerade in der allgemeinen Entwicklung unserer geschichtlichen Kultur eine wichtige Rolle gespielt. Die universalgeschichtliche Betrachtung zeigt uns einerseits, wie die Wurzeln unseres eigenen geschichtlichen Lebens zu einem nicht unwesentlichen Teile in jener Periode liegen, andererseits, wie in dem unaufhörlichen Prozesse innerer Auseinandersetzung mit der Kultur des Altertums das moderne Wesen nicht nur die reichste Befruchtung durch die größten und edelsten bleibenden Werte antiker Kultur gewinnt, sondern zugleich auch der geistigen Herrschaft der Antike gegenüber seine eigene Freiheit und Selbständigkeit zu erringen bestrebt ist.

Es ist selbstverständlich, daß eine geschichtliche Darstellung der hellenistischen Periode, die gegenüber den jetzt in der Altertumswissenschaft vorherrschenden Richtungen ihren eigenen und besonderen Weg zu gehen sucht und somit vielleicht dem Verdikte der Emanzipation von der philologischen Wissenschaft anheimfällt, doch nicht denkbar ist ohne die großen Dienste, die eine tief eindringende philologische Forschung gerade auch der geschichtlichen Betrachtung des Hellenismus geleistet hat. Aber auf der anderen Seite ist auch nicht zu verkennen, daß die unbefangene und tiefere Auffassung, die seitens der Philologie den Problemen der geschichtlichen Entwicklung des Altertums entgegengebracht wird, erst eine Folge des ungeheuren Aufschwungs eben der allgemeinen geschichtlichen Forschung und Anschauung ist. Wenn ein sehr verdienter und geistvoller Vertreter der klassischen Philologie¹⁾ es als eine Wahr-

1) E. Schwartz in seinem Nekrolog auf Mommsen (Götting. Nachr. 1904, Geschäftl. Mittlg. S. 75 ff.; vgl. auch den Nekrolog auf Usener, Götting. Nachr. 1906 S. 82 ff.).

heit, gegen die sich immer wieder die Dilettanten aufbäumten, bezeichnet, „daß die alte Geschichte nichts anderes ist und sein kann als die Interpretation der auf uns gekommenen Reste des Altertums“, so hat der Historiker das Recht, gegen diesen Anspruch der Philologie, als alleinige Vertreterin geschichtlicher Methode und Forschung zu gelten, zu protestieren. Das, was die notwendige Grundlage jeder geschichtlichen Forschungsarbeit ist, das philologische Verständnis des Überlieferten, darf nicht zu ihrem alleinigen Inhalte erhoben, das Mittel zum Zweck gemacht werden. Wir dürfen wohl auch darauf hinweisen, daß gerade eine auf möglichst umfassender Grundlage erfolgende geschichtliche Forschung, die allein ein tieferes Verständnis für das eigentümliche Wesen geschichtlicher Erscheinungen, namentlich in Staat und Gesellschaft, gewähren kann, die beste Schutzwehr gegen den Dilettantismus zu bieten vermag.

Pontresina, im September 1908.

J. Kaerst.

Inhaltsverzeichnis.

IV. Buch.

Die Entstehung der Diadochenreiche.

Seite

1—82

Erstes Kapitel.

Reichseinheit und dynastische Sonderbestrebungen . . 1—59

Politische und militärische Lage nach dem Tode Alexanders. S. 1—7.
Regelung des Reichsregimentes und Teilung der Provinzen. S. 7—11.
Erhebungen des Griechentums gegen die makedonische Herrschaft.
Verlauf und Ende des lamischen Kriegs. Kapitulation von Athen.
S. 11—19. Pläne des Reichsverwesers Perdikkas. S. 19—23.
Gegenmaßregeln der Gegner. S. 23—26. Katastrophe des Perdikkas.
S. 26. Teilung von Triparadeisos. Ende des Antipatros.
S. 27—29. Pläne und Unternehmungen des Antigonos. Gegenaktion des Reichsverwesers Polyperchon. Seine Verbindung mit Olympias und Eumenes. Griechisches Freiheitsdekret. Ende des Phokion. S. 30—35. Militärische Erfolge des Antigonos. Seeschlacht bei Byzanz. Zurückdrängung des Eumenes nach Osten. Ende des Eumenes. S. 35—39. Zerwürfnis des Seleukos mit Antigonos. Erste Koalition gegen Antigonos. Herrschaft des Kassandros über Athen. Regiment des Phalereers Demetrios. Katastrophe des Philippos Arrhidaios und der Eurydike. Ende der Olympias. Herrschaft des Kassandros in Makedonien. S. 40—48. Antigonos' Verhältnis zum Griechentum. Fortschritte seiner politischen und militärischen Stellung. Niederlage des Demetrios bei Gaza. Begründung der Herrschaft des Seleukos in Babylonien und den östlichen Provinzen. Frieden von 311. S. 48—59.

Zweites Kapitel.

Die Bildung der neuen Großmächte. 60—82

Politische und militärische Lage nach dem Frieden. Ende des Königshauses. Unternehmungen des Ptolemaeos gegen Antigonos. Seine Tätigkeit im Bereiche der griechischen Staatenwelt. S. 60—65. Sendung des Demetrios Poliorketes nach Griechenland. Befreiung von Athen. S. 65—70. Seesieg des Demetrios bei Salamis. Annahme des Königstitels durch die Diadochen. Charakter der neuen Herrschaften und ihrer Hauptstädte. Reich des Antigonos, des Lysimachos, des Seleukos. S. 70—75. Unternehmen des Anti-

gonos gegen Ägypten. Belagerung von Rhodos durch Demetrios. S. 75—76. Fortschritte des Demetrios in Griechenland. Neue Koalition gegen Antigonos. Entscheidung bei Ipsos. S. 76—82.

V. Buch.

Die hellenistische Kultur.

83—307

Erstes Kapitel.

Die innere Umbildung der Kultur der Polis. 83—91

Gemeinschaftsideal hellenischen Lebens und Emanzipation des Individuums. S. 83—86. Krisis des hellenischen Lebens in der Zeit des peloponnesischen Krieges. Bedeutung der Aufklärung für die Ausbildung eines einseitigen Individualismus. S. 87—90. Verfall der Polis. Hervorwachsen eines neuen Lebensideals. S. 90—91.

Zweites Kapitel.

Die Philosophie des Hellenismus 92—167

Universalismus griechischer Philosophie. Allgemeine Charakteristik der individualistischen philosophischen Schulen. S. 92—101. Epikureische Philosophie. S. 101—111. Kynismus. S. 111—124. Stoische Philosophie. Ideal des Weisen in der Stoa. S. 125. Gemeinschaftsideal der Stoiker. Seine Beziehung zur früheren Philosophie. Zusammenhang des stoischen Gemeinschaftsideals mit dem allgemeinen Weltbilde der Stoa. Übertragung des Nomos der Polis auf die universale Welt. S. 126—135. Staatsideal der Stoiker. Sein Zusammenhang mit der Idee einer universalen menschlichen Kulturgemeinschaft. S. 136—142. Begründung eines allgemeinen Natur- u. Völkerrechts. S. 142—154. Allgemeine Würdigung der hellenistischen Philosophie, namentlich der stoischen. S. 155—167. Bedeutung des Ideals des Weisen. S. 155—156. Einseitigkeit des Ideals des Weisen. S. 156—158. Innere Beschränkung des stoischen Gemeinschaftsgedankens. S. 159—165. Schlußbemerkungen über den Charakter der hellenistischen Philosophie. S. 165—167.

Drittes Kapitel.

Der technische Charakter der hellenistischen Kultur 168—191

Bedeutung des technischen Prinzips und der darauf beruhenden Idee der Arbeitsteilung und Berufsgliederung im Gegensatz zum Leben der Polis. S. 168—172. Berufsständische Konstruktionen des Staates in den Theorien der hellenistischen Zeit. S. 172—179. Arbeitsteilung und Berufsgliederung in der Lebenspraxis der hellenistischen Periode, im staatlichen, wissenschaftlichen und gewerblichen Leben. S. 180—185. Bedeutung dieses neuen Prinzips des staatlichen und kulturellen Lebens für die weitere Entwicklung des Altertums. Stellung der Arbeit in der Anschauung der hellenistischen Periode. S. 186—191.

Viertes Kapitel.

Rationalismus und monarchische Weltanschauung 192—201

Allgemeine Bedeutung des rationalistischen Prinzips in der hellenistischen Welt. S. 192—195. Innere Verbindung des rationalistischen Zuges mit monarchischer Weltanschauung, besonders kenntlich in der Wandlung der Ansichten von der Entwicklung der menschlichen Kultur. S. 196—201.

Fünftes Kapitel.

Die hellenistische Religion 202—288

Allgemeines Verhältnis der hellenistischen Kultur zu religiösen Strömungen. Charakteristische Bedeutung der Tyche. S. 202—204. Die griechische Religion als Religion der Kunst und der Polis. S. 204—207. Innere Umwandlung der griechischen Religion durch den Verfall der Polis. Apotheose des Individuums. Innere Begründung des hellenistischen Herrscherkultes. Unterschied vom orientalischen Gottkönigtum. S. 207—211. Beziehung des Herrscherkultes zum Heroenglauben. S. 211—213. Wirkung des Herrscherkultes auf die weitere Entwicklung des religiösen Lebens. S. 213—216. Euhemerismus. S. 216—232. Philosophische Religion. S. 232—237. Neue Richtungen des religiösen Lebens in seiner Entfernung von dem Leben der Polis. Die universalen Naturmächte und die technisch wirksamen Gottheiten treten immer mehr an die Stelle der Götter der Polis. Bedeutung der fremden Kulte für das religiöse Leben. S. 237—244. Verbreitung des Aberglaubens. Besondere Verbindung von Zeichendeutung und Mantik mit dem Leben einzelner herrschender Individuen. S. 244—248. Synkretismus der religiösen Anschauungen. Bedeutung der politischen und kulturellen Einheitsbildungen der hellenistischen Periode für den Synkretismus. S. 244—253. Verbreitung des Synkretismus in der politischen und religiösen Entwicklung des alten Orients. Universalistische Tendenzen in den Religionen Ägyptens und Vorderasiens. S. 253—262. Bedeutung des Griechentums für den Synkretismus. S. 263—264. Verbreitung synkretistischer Kulte in der hellenistischen Periode. Serapiskult. S. 265—277. Kult der samothrakischen Gottheiten. S. 277—279. Wichtigkeit der privaten Kultgenossenschaften (Thiasoi) für das religiöse Leben, insbesondere für die synkretistischen Tendenzen. S. 280—282. Repräsentativer und ornamentaler Charakter der Religion der Polis. S. 282—283. Zusammenfassende Bemerkungen über die hellenistische Religion. S. 283—288.

Sechstes Kapitel.

**Der allgemeine geschichtliche Charakter
der hellenistischen Kultur** 289—307

Einheit der hellenistischen Kultur. S. 289—290. Diese Einheit keine nationale, sondern eine rein kulturelle. Mangel an geschichtlichem Bewußtsein. S. 290—292. Individualistischer Charakter der hellenistischen Kultur. S. 292—294. Rationalistischer Charakter der hellenistischen Kultur. 294—297. All-

gemeine Charakteristik der wissenschaftlichen Bestrebungen in der hellenistischen Periode. Vorwiegen der naturwissenschaftlichen Forschung. Gelehrte Erforschung der Überlieferung. Eklektizismus und Rhetorik. S. 297—303. Bedeutung der allgemein-menschlichen Beziehungen für die hellenistische Kultur. Stellung der Frauen. Überwiegen der Interessen und Anschauungen des Privatlebens. Kontraste der hellenistischen Kultur. S. 303—307.

VI. Buch.

Der hellenistische Staat.

308—371

Erstes Kapitel.

Die innere Begründung der Monarchie . . . 308—326

Allgemeine Begründung der Monarchie in den Zeitverhältnissen, in der politischen Lage wie in den Strömungen der Kultur. S. 308—310. Die Monarchie als ausgleichende Instanz gegenüber den hellenischen Parteikämpfen, als Reichsgewalt insbesondere der Barbarenwelt gegenüber. Bedeutung des Mangels repräsentativer Institutionen für die absolute Ausbildung monarchischer Reichsgewalt. S. 310—314. Innere Ableitung der Monarchie aus den Herrschaftstendenzen des starken Individuums und aus philosophischer Gemeinschaftstheorie. S. 314—316. Monarchische Theorie der stoischen Philosophie. S. 316—321. Bedeutung der ausgedehnten Herrschaftsbildungen für die Steigerung der monarchischen Gewalt. S. 321—322. Allgemeiner Charakter des monarchischen Ideals. S. 322—326.

Zweites Kapitel.

Die Grundzüge des hellenistischen Staates . . 327—352

Die Grundlagen des hellenistischen Staates: Herrschaftsrecht der makedonischen Eroberung und Recht des starken Individuums. S. 327—332. Verbindung des persönlichen Herrschaftsprinzips mit dem dynastischen Prinzip. S. 332—335. Territorialer Charakter des hellenistischen Staates. S. 335—337. Das eigentümliche Wesen des hellenistischen Staates in dem persönlich-dynastischen Charakter der Herrschaft begründet. S. 337—339. Monarchische Ausprägung des staatlichen Lebens. Persönliche Ehrenrechte des Königs. Herrscherkult. Eid bei der Person des Königs und Münzbild des Königs. S. 339—345. Recht der Dynastie. Thronfolgerecht. Ebenbürtigkeit. S. 346—348. Bedeutung des königlichen Hofes. Königliche Verwaltung. Beamtenstaat. Stellung der untertänigen Bevölkerung. S. 349—352.

Drittes Kapitel.

Die Monarchie und die Polis 353—365

Allgemeines Verhältnis der griechischen Städte zur monarchischen Gewalt. S. 353—357. Die besonderen Ausprägungen der königlichen Reichsgewalt in ihrem Verhältnis zu den Städten. S. 357—363. Die griechischen Städte im Seleukidenreiche. Zusammenfassende Schlußbemerkungen. S. 363—365.

Viertes Kapitel.

	Seite
Die Monarchie und die Gesellschaft . . .	366—371
Allgemeiner Charakter der gesellschaftlichen Organisation in der hellenistischen Periode. S. 366—367. Bedeutung der Monarchie für die gesellschaftliche Organisation. S. 367—371.	
Beilage I: Die ursprüngliche Begründung der Humanitätsidee in der griechischen Philosophie	372—374
Beilage II: Der hellenistische Herrscherkult.	374—426
Beilage III: Strategie und Satrapie	426—429

Verzeichnis der Abkürzungen.

- Syll.³ = Dittenberger, Sylloge Inscriptionum Graecarum, 2. Aufl.
 O. G. I. = Orientis Graeci Inscriptiones Selectae ed. Dittenberger.
 Michel = Michel, Recueil d'Inscriptions Grecques.
 I. G. = Inscriptiones Graecae, consilio et auctoritate academ. reg. Boruss.
 C. I. G. = Corpus Inscriptionum Graecarum.
 K. B. M. = Katalog der Münzen des Britischen Museums.
 A. P. = Archiv für Papyrusforschung, hrsg. v. Wilcken.
 H. Z. = Historische Zeitschrift, hrsg. v. Meinecke.
 D. M. G. Z. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
 K. A. T.³ = Schrader, Keilinschriften und Altes Testament. 3. Aufl. von Zimmern und Winckler.
 B. C. H. = Bulletin de Correspondance Hellénique.
 Ath. Mittlg. = Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts aus Athen.
 Ä. Z. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde.
 Z. A. = Zeitschrift für Assyriologie.
 D. G. = Diels, Doxographi Graeci.
 Stoic. vet. fragm. = Stoicorum Veterum Fragmenta von Hans von Arnim.
-

IV. Buch.

Die Entstehung* der Diadochenreiche.

Erstes Kapitel.

Reichseinheit und dynastische Sonderbestrebungen.

Es war eine Katastrophe ohnegleichen, die im Frühsommer des Jahres 323 zu Babylon eingetreten war. Inmitten der umfassendsten Unternehmungen und noch umfassenderer Entwürfe war der Weltherrscher durch einen frühen Tod dahingerafft worden. Er hinterließ ein gewaltiges Erbe, aber keinen Erben, der es anzutreten vermochte. Die Einheit des Weltreiches hatte auf der Person des Herrschers beruht. War es möglich, jetzt, wo dieser persönliche Mittelpunkt fehlte, die Einheit aufrechtzuerhalten? Wohl hatte Alexanders Weltpolitik den Plan einer die verschiedenen Elemente seines Reiches untereinander ausgleichenden und miteinander verbindenden Einheit entworfen. Indessen die antike Menschheit bedurfte erst noch einer langen politischen und kulturellen Arbeit, um in diese Einheit, die der stürmisch vordringende Genius des Welteroberers ihr vorgezeichnet hatte, hineinzuwachsen. Aber war andererseits die tiefgreifende Umwandlung aller Verhältnisse, die mit der Person des großen makedonischen Herrschers verknüpft war, ungeschehen zu machen? Lag nicht in den Ideen, die Alexander vertreten, in den Tendenzen und Kräften, die sein Tun hervorgerufen und freigemacht, in den Einrichtungen, die er begründet hatte, eine eigene neue geschichtliche Macht, die durch ihr Dasein selbst die größten Wirkungen ausüben mußte? Die Welt konnte nicht zu dem Zustande zurückkehren, in dem sie sich vor Alexander befunden hatte.

Gerade diejenige Macht, in deren Hände jetzt vor allem die Entscheidung gelegt war, zeigte, wie sehr sie unter dem Einflusse einer neuen Entwicklung stand. Es war das makedonische Heer. In der eigentümlichen Stellung, die dieses einnahm, kam

der Sieg, den Alexanders Politik über die widerstrebenden Elemente errungen hatte, zum Ausdruck, zugleich offenbarte sich aber darin die ganze Ungewißheit und Zwiespältigkeit der Lage, in die der frühe Tod des Herrschers sein Reich versetzt hatte. Das makedonische Heer war durch Alexander von dem engen Zusammenhange mit der Heimat losgelöst, zum schlagfertigen Werkzeuge einer die Welt umfassenden und umgestaltenden Politik umgebildet worden. Aber das, was der König weiter erstrebt hatte, das innerliche Aufgehen der Makedonen in das Weltreich, das Zusammenwachsen mit den anderen Elementen dieses Reiches, war durchaus nicht in gleichem Maße erreicht. Durch die Person Alexanders war für das makedonische Heer der Zusammenhang mit der neuen Reichsbildung vor allem vermittelt gewesen, ein innerliches Zusammenwachsen war noch nicht erfolgt; jetzt war dieser Zusammenhang überhaupt in Frage gestellt. Der ursprüngliche Charakter des makedonischen Heeres als eines Volksheeres war allerdings in dem Maße geschwunden, als das makedonische Königtum aufgehört hatte, ein Volkskönigtum zu sein, eine selbständige makedonische Politik durch die Weltherrschaft aufgesogen worden war. Indessen die nationale Sonderstellung des makedonischen Heeres war wohl durch Alexander zurückgedrängt, aber nicht völlig beseitigt worden. Sie fand ihren Ausdruck in den rein militärischen Formen eines ausgebildeten Korpsgeistes, der die herrschende Truppe gegenüber den anderen Elementen abschloß. Dieser Korpsgeist gelangte nach dem Tode des Königs zu verschärfter Ausprägung. Die Makedonen standen jetzt wieder als die siegreichen Eroberer der großen Masse der übrigen Untertanen des Alexanderreiches gegenüber. Indem sie aber über ihr eigenes Geschick bestimmten, ihre Stellung inmitten einer in Erschütterung und Schwanken geratenen Welt zu sichern und zu befestigen suchten, mußten sie zugleich auch über das Schicksal eben dieser, ihrer überlegenen kriegerischen Kraft unterworfenen Welt eine Entscheidung treffen. In welcher Form war es möglich, die Interessen eines nun einmal doch bestehenden neuen und umfassenden Weltzusammenhanges mit der besonderen Stellung eines herrschenden Volkes zu vereinen? Gerade in der weiten Welt hatte der nationale, politische wie militärische Ehrgeiz des makedonischen Volkes eine neue Arena gefunden, in der Weltherrschaft ein neues Ziel ge-

wonnen; das die Existenzbedingungen dieses Volkes völlig umgewandelt hatte.

Was von dem makedonischen Heere im allgemeinen gilt, zeigt sich in noch viel höherem Maße wirksam bei den Führern dieses Heeres, den Generalen Alexanders. Sie waren in besonderem Sinne die Genossen der Eroberung gewesen. Auch ihnen war Makedonien viel zu klein geworden, wie dem großen Alexander selbst. Sie waren in noch ganz anderem Maße aus der engen Beschränkung des makedonischen Volkstums herausgewachsen als die große Masse des makedonischen Heeres. Sie hatten allerdings, bis auf wenige Ausnahmen, auch der Verschmelzungspolitik Alexanders gegenüber die nationale Grundlage ihres persönlichen Daseins noch nicht völlig aufgegeben, sie hielten namentlich fest an dem eigentümlichen makedonischen Selbstgefühl, das aus dem Bewußtsein, einem starken, siegreichen und herrschenden Volke anzugehören, entsprang. Aber dieser nationale Ehrgeiz verbindet sich nun in der eigentümlichsten Weise mit dem Streben und Interesse des starken Individuums, das vor allem sich selbst zur Geltung zu bringen trachtet, nach weiter und ungehemmter Betätigung persönlicher Herrscherkraft verlangt. Wir sehen nicht mehr einen mit dem heimischen Boden verwachsenen, auch in seinem Herrschaftsstreben in diesem Boden wurzelnden, einheitlich geschlossenen nationalen Adel vor uns, sondern eine Fülle einzelner kraftvoller Persönlichkeiten, die dem Herrscherrechte ihrer eigenen Natur und ihrer besonderen Bestimmung folgen. Mit der nationalen Kraft vereinigt sich der Reichtum individueller Begabung. So sehr wir hierbei die innere Tüchtigkeit und Kernhaftigkeit des makedonischen Volkstums als wichtigen Faktor anzuerkennen, so hoch wir die Schule Philipps und Alexanders in ihrer vorzüglichen, die Talente entdeckenden und entwickelnden Bedeutung einzuschätzen haben, wir müssen doch noch ein anderes Moment zur Erklärung in Anschlag bringen. Es ist der Einfluß der hellenischen Kultur. Wenn wir sonst keinen Beweis hätten für die innere Verwandtschaft, die damals die Makedonen mit dem Hellenentum verband, für die Anziehungskraft, die hellenisches Wesen auf das makedonische Volkstum ausübte, die im makedonischen Heerlager sich zeigende Mannigfaltigkeit hoch entwickelter individueller Kräfte, die jetzt nach selbständiger Geltung ringen, würde ein beweiskräftiges Zeugnis ablegen. Wie die

genialen Herrenmenschen der Renaissance, so konnten auch die Persönlichkeiten, die jetzt sich anschickten, den Kampf um das Erbe Alexanders aufzunehmen, nur auf dem Boden einer auf das Äußerste gesteigerten individualistischen Kultur, wie es die damalige hellenische war, emporkommen, ihre eigentümliche Fähigkeit und ihr besonderes Recht zur Entfaltung bringen.

In den Beratungen, die nach dem Tode des großen Weltherrschers im makedonischen Heereslager stattfanden¹⁾, tritt uns die ganze

1) Hauptberichte: Diod. XVIII 2ff., Just. XIII 2f., Curt. X 6ff. Die Darstellung des Curtius ist die unzuverlässigste. Vgl. auch noch Arr. succ. Alex. 1ff. Von neueren Erörterungen ist namentlich zu erwähnen: U. Koehler, Berl. Sitzungsber. 1890. Die Berichte über die Verhandlungen und Streitigkeiten, die im makedonischen Heerlager nach dem Tode Alexanders stattfanden, sowie über die Provinzenverteilung und Einsetzung der Reichsverweserschaft lassen deutlich die ursprünglich einheitliche Quelle, die keine andere sein kann als Hieronymos von Kardia, erkennen (bei Diodor XVIII 3, 1 findet sich gerade in diesem Abschnitt in der Berührung mit Hieron. frg. 1* = App. Mithr. 8 noch ein besonderes Indizium, das auf diesen Autor hinweist). Die Aufzählung der zu Babylon verteilten Statthalterschaften geht unzweideutig auf eine gemeinsame Vorlage zurück, die zum Teil nur durch Flüchtigkeit der Epitomatoren entsteht ist oder aus praktischen Gründen eine Veränderung in der Reihenfolge erfahren hat (so die Einfügung von Kleinmedien unmittelbar nach der Erwähnung des größeren Mediens bei Just. XIII 4, 13). Justins Abweichungen sind zum Teil durch Verwechslung mit der Verteilung von Triparadeisos bedingt, wie vor allem seine Angabe betreffs Parthiens (vgl. mit Arr. succ. Alex. 35, Diod. XVIII 39, 6) beweist. Die Angabe, daß Nearchos die Satrapie von Lykien und Pamphylien erhalten habe, während diese Landschaften tatsächlich mit der Satrapie von Großphrygien unter Antigonos vereinigt wurden, beruht wohl auf Verwechslung mit der unter Alexander erfolgten Verleihung dieser Statthalterschaft an Nearchos (Arr. an. III 6, 6). Die Meinung, die Szanto vertreten hat (Arch.-epigr. Mittl. aus Oesterr. XV 12ff. = Ausgew. Abh. herausg. von Swoboda S. 177ff.), daß der Redaktion der Liste von Babylon ursprünglich ein staatsrechtliches oder politisches Prinzip, die Unterscheidung zwischen Satrapien und Strategien, zugrunde gelegen habe, beruht auf unrichtigen Voraussetzungen, und ebenso ist sein Versuch, eine Scheidung der Quellen durchzuführen, mißlungen. In unsern stark kürzenden Berichten lassen sich doch zum Teil noch die besonderen Belege für die gemeinsame Quelle nachweisen; ich hebe hier z. B. nur die Korrespondenz zwischen Diodor XVIII 2, 2: *οἱ δὲ μέγιστον ἔχοντες ἀξίωμα τῶν φίλων καὶ σωματοφύλακων* und Arr. succ. Alex. 2: *οἱ μέγιστοι τῶν ἰππέων καὶ τῶν ἡγεμόνων* hervor. Ebenso zeigt Just. XIII 4, 9: *reversus inde* (sc. Perdikkas) *inter principes provincias dividit, simul ut et aemulos removeret et munus imperii beneficii sui faceret*, eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit Arr.

Schwierigkeit der Aufgabe, die zu lösen war, zugleich aber auch bereits die Eigenart der Kräfte, denen die Lösung der Aufgabe zufiel, entgegen.

Zwei Hauptbestrebungen standen sich gegenüber: Auf der einen Seite finden wir das makedonische Fußvolk, das die makedonischen Traditionen als solche vertritt und die Einheit des makedonischen Heeres festzuhalten trachtet. Es ist das zur herrschenden Soldateska umgebildete makedonische Volk, das durch das Fußheer repräsentiert wird. Nur im Anschluß an das makedonische Königshaus war diese Einheit aufrechtzuerhalten, und deshalb sehen wir das Fußvolk von Anfang an für das angestammte Königtum eintreten, und zwar in seinem ursprünglichen heimischen Bestande, gegenüber der durch Alexander vollzogenen Vermischung mit orientalischen Elementen. Ein Sohn König Philipps, Halbbruder Alexanders, der geistig schwache Arrhidaios, wurde von der makedonischen Phalanx als Erbe des Königsthrons proklamiert.

Auf der anderen Seite stehen die Feldherrn Alexanders, an der Spitze der Ritterschaft. Sie vertreten vor allem das Recht ihrer eigenen Zukunft. In der Beratung der Heerführer nach dem Tode Alexanders, von der uns in einem in der Hauptsache glaubwürdigen Berichte¹⁾ Kunde erhalten ist, tritt uns in den Äußerungen des Ptolemaeos, des nachmaligen Königs von Ägypten, die Berufung

succ. Alex. 5: ὅπως ἐς σατραπείας ἀνεκτείνῃ οὐδ' ὑπώπτευσεν ὡς Ἀρριδαίου κλεῖδοντος ἔγνων. Anderes wird noch seine Erwähnung finden. Curtius Rufus bietet die am meisten abweichende Version der Verhandlungen und Kämpfe nach Alexanders Tode. Hier sehen wir eine auf willkürlichen Veränderungen beruhende Entstellung der ursprünglichen Vorlage — durchaus im Einklange mit dem allgemeinen Charakter dieses Schriftstellers. Die Rollenverteilung ist eine andere, zum Teil schon durch die folgende Entwicklung beeinflusste. Was Meleagros bei Just. XIII 2, 6 ff. sagt, wird hier auf Nearchos, Ptolemaeos und Meleagros selbst verteilt, die wahre, für diesen so charakteristische Stellung des Ptolemaeos dadurch verwischt und ihm zugleich wohl ein durch die spätere Maßregel des Eumenes (Diod. XVIII 60 f.) veranlaßter Vorschlag zugeschrieben. Die von Curtius wiedergegebene Rede des Meleagros selbst zeigt auch schon den Einfluß der weiteren Gestaltung der Ereignisse; sie ist durch den Gegensatz des Meleagros gegen Perdikkas beherrscht; es wird ja auch vorher schon der Vorschlag des Ariston, dem Perdikkas die oberste Leitung zu übertragen, eingefügt.

1) Just. XIII 2. U. Koehler (B. S. B. 1890) hat mit Recht den historischen Wert dieses Berichtes und seine wesentliche Übereinstimmung mit der aus

auf das in der eigenen Tüchtigkeit liegende Recht zur Herrschaft schon mit voller Schärfe und Klarheit entgegen.¹⁾ Daß Ptolemaeos damit der Stimmung, die gerade die hervorragenden Führer des Heeres beseelte, Ausdruck verlieh, kann nicht bezweifelt werden. Fraglich konnte es nur scheinen, ob diese ehrgeizigen Herrschaftsbestrebungen sich jetzt schon offen hervorwagen durften und eine Gefährdung der durch das angestammte Recht des Königshauses bedingten Einheit des Reiches nicht alle Verhältnisse in einen wirren Strudel hineinriß. Es ist deshalb durchaus begreiflich, daß man zunächst den eigenen Ehrgeiz hinter der Fürsorge für das Erbe Alexanders zu verbergen trachtete. Man einigte sich im Kreise der Heerführer auf den Beschluß, die Entbindung der Gemahlin Alexanders, Roxane, abzuwarten und im Falle der Geburt eines Thronfolgers für diesen eine vormundschaftliche Regierung einzusetzen. Es war vor allem der Einfluß des Perdikkas, der in diesem Beschlusse zur Geltung kam, und wir dürfen wohl annehmen, daß dieser dem alten orestischen Fürstengeschlechte angehörige Feldherr, dem der sterbende Alexander seinen Siegelring übergeben hatte, von Anfang an unter dem Titel einer Verweserschaft für die königliche Familie seine eigene Herrschaft aufzurichten strebte.

Wie war aber der Gegensatz zwischen den Feldherrn Alexanders und der großen Masse des makedonischen Heeres auszugleichen? Zunächst wurde die Lage um so kritischer, als die makedonische Phalanx in Meleagros, einem der Feldherrn selbst, einen energischen Führer gewann. Die Spannung drohte in offene Feindseligkeiten überzugehen. Zwei makedonische Heerlager standen sich gegenüber. Eine solche Spaltung lag nun aber doch nicht im Interesse der Makedonen selbst, die durch einen gegenseitigen Kampf ihre Stellung in der Welt gefährdeten. Es gelang den vermittelnden Bemühungen einzelner, eine Aussöhnung zustande

Hieronimos abgeleiteten, vornehmlich zunächst auf Arrians Diadochengeschichte zurückgehenden Überlieferung entschieden hervorgehoben.

1) Auf die innere Verwandtschaft des bei Justin § 12 enthaltenen Gedankens: „melius esse ex his legi, qui per virtutem regi suo proximi fuerint, qui provincias regant, quibus bella mandentur“ (vgl. auch Paus. I 6, 2) mit Suidas u. *βασιλεῖα* habe ich schon Philol. N. F. X S. 638, 27 und „Beitr. z. Entw. u. Begr. d. Monarchie im Altert.“ S. 59, 2 hingewiesen.

zu bringen. Arrhidaeos, der Halbbruder Alexanders, wurde unter dem Namen Philippos als König anerkannt; aber es sollte ihm, wenn von Roxane ein männlicher Nachkomme Alexanders geboren würde, dieser als Teilhaber der Herrschaft zur Seite treten — eine Auskunft, die dem Moment verdankt wurde und den Keim künftiger Verwickelungen in sich trug.

Mit der Reichsverweserschaft wurde Perdikkas betraut¹⁾, Anti-

1) Beloch, Gr. Gesch. III 2 S. 236ff. hat nachzuweisen versucht, daß die Reichsverweserschaft dem Krateros übertragen worden sei. Er stützt sich insbesondere auf Arr. succ. Alex. 3: *Κρατερὸν δὲ προστάτην τῆς Ἀρριδαίου βασιλείας* (sc. εἶναι συμβαίνουσιν) und noch mehr auf Dexipp. frg. 1: *τὴν δὲ κηδεμονίαν καὶ ὅσην προστασία τῆς βασιλείας Κράτερος ἐπετρέπη, ὃ δὴ πρῶτιστον τιμῆς τέλος παρὰ Μακεδόσι* (F. H. G. III S. 668). Nach seiner Ansicht sind zwei verschiedene Traditionen anzunehmen, die eine, die in der Arrianeischen Überlieferung ausgeprägt sei, die andere, die in den übrigen Quellen vorliege. Ich halte diese Auffassung für unrichtig, vor allem zunächst deshalb, weil die ihr zugrunde liegende Quellenscheidung sich nicht durchführen läßt. Wir haben hier ebenso wie in den Berichten über die Verteilung der Provinzen in der Hauptsache eine einheitliche, nur mehr oder weniger genau wiedergegebene Überlieferung anzuerkennen. Auch in der Arrianeischen Tradition (Dexipp. frg. 1) werden übereinstimmend mit den übrigen Berichten *οἱ περὶ Περδίκκας* als diejenigen genannt, *οἱ κλεῖαι τῶν Μακεδόνων ἐπετρόπων αὐτοῖς τὴν ἀρχήν* und Arr. succ. Alex. 3 wird ausdrücklich die *ἐπιτροπή τῆς ξυμπόσης βασιλείας* mit der Stellung des Perdikkas in Verbindung gebracht. Vor allem aber setzt auch die auf Arrian zurückgehende Überlieferung im folgenden die Verweserschaft des Perdikkas, nicht des Krateros, voraus. Jedenfalls müßten wir, wenn die Belochsche Auffassung richtig wäre, mit Kromayer H. Z. Bd. 100 S. 43 den Schluß ziehen, daß Krateros seine Aufgabe als Reichsverweser dann gründlich verkannt habe. Es findet sich aber in unsrer Überlieferung keine Spur, daß in der Reichsverweserschaft des Perdikkas an sich eine Usurpation erblickt worden sei. Wenn später Antipatros und Krateros sich gegen ihn wenden, so geschieht es nicht, weil er sich eine Stellung angemaßt hat, die ihm nicht gebührt, sondern weil sie für ihre eigene Stellung und ihre Sicherheit fürchten. Das Verhalten des Krateros läßt durchaus nicht erkennen, daß er das Recht der obersten Leitung des Reiches für sich in Anspruch nimmt. Der bestimmte Bericht Diodors XVIII 8, 9, den anzuzweifeln gar kein Grund vorliegt, läßt nach dem Ende des lamischen Krieges durch Perdikkas (natürlich im Namen der Könige, vgl. vorher § 6) die Samier wieder in den Besitz ihrer Insel eingesetzt werden. Es wäre doch sehr eigentümlich, daß Krateros, der sich damals bei Antipatros befand, seine eigene Befugnis als Reichsverweser völlig ausgeschaltet und allein Perdikkas in dieser Sache hätte handeln lassen, wenn Perdikkas nicht eben mit der

patros erhielt die Strategie in Makedonien, mit der zugleich die Leitung der griechischen Angelegenheiten und wohl auch die von

Reichsverweserschaft betraut gewesen wäre. Besonders auffallend unter der Voraussetzung von Belochs Auffassung ist, daß Krateros sich freiwillig dem Antipatros unterordnet, als er im lamischen Krieg sich mit ihm auf dem thessalischen Kriegsschauplatze vereinigt (Diod. XVIII 16, 5, Bekker, anec. gr. I 130). In dem Artikel des Suidas u. *Κρατερός*, der vorzügliche Orientierung beweist und, wie schon Niebuhr erkannt hatte (Vortr. üb. alt. Gesch. III S. 68, 1), auf Arrians Diadochengeschichte zurückgeht, heißt es: *καὶ ἐκείστων ἀπαξιούστων ἐν ὧν μοιρᾷ ἔμμεν τεταχθῆναι* (sc. Krateros u. Antipatros). Bei der ausführlichen Begründung der besonders hohen Stellung, die von den Makedonen dem Krateros zugewiesen wird, ist hier durchaus nur von seinen persönlichen Eigenschaften und der Schätzung Alexanders, nicht etwa vom Rechte des Reichsverwesers die Rede. Hätte Krateros selbst von seiner Würde dem Antipatros gegenüber keinen Gebrauch machen wollen, so würden doch wohl seine Soldaten sich darauf berufen haben. In dem durchaus unanfechtbaren Berichte Diodors XVIII 25, 4 über den von Krateros und Antipatros gefaßten Plan eines gemeinsamen Vorgehens gegen Perdikkas heißt es, daß von ihnen beschlossen worden sei, dem Krateros die Leitung der asiatischen Angelegenheiten, dem Antipatros die der europäischen zu übertragen. Diese Regelung erscheint als etwas Neues. Krateros wurde danach damals überhaupt erst an die Spitze des asiatischen Reichsteils gestellt; die Erzählung Diodors verträgt sich nicht mit der Annahme, daß er schon vorher die Reichsverweserschaft innegehabt habe.

Wie ist nun die Arrianeische Überlieferung, daß Krateros die *προστασία τῆς Ἀρριδαίου βασιλείας* erhalten habe, zu verstehen? Offenbar handelt es hier um eine bedeutende Ehrenstellung, wie ja auch schon der Zusatz bei Dexippos: *ὃ δὲ πρότερον τιμῆς τέλος παρὰ Μακεδόσι* beweist. Aber es muß wohl als wahrscheinlich gelten, daß für Krateros als Stätte seiner Wirksamkeit Makedonien in Aussicht genommen war. In dem Auszug des Photius aus Arrians Diadochengeschichte (Arr. succ. Alex. 7) ist dies ja auch ausdrücklich gesagt, und auch bei Curtius X 7, 9 ist diese Tradition noch erhalten. Bei Diodor ist, wie gegenüber der Argumentation Belochs S. 239 hervorzuheben ist, Krateros überhaupt weggelassen — vielleicht, weil er mit Antipatros zusammen genannt war (wie in der Arrianeischen Überlieferung). Bei Justin XIII 4, 5 scheint in den Worten: *regiae pecuniae custodia Cratero traditur* wohl noch die ursprüngliche Überlieferung hindurch, doch in einigermaßen entstellter Form. Vielleicht dürfen wir darauf hinweisen, daß später von einer analogen besonders *ἐπιμέλεια* des jungen Alexander die Rede ist, die seine Großmutter Olympias übernehmen soll, während Polyperchon die Reichsverweserschaft ausübt (Diod. XVIII 49, 4. 57, 2; an der ersten Stelle ist sogar der Ausdruck *βασιλική προστασία* gebraucht). Wahrscheinlich sollte Philippos Arrhidaios selbst auch in Makedonien seinen Sitz nehmen, und die Usurpation des Perdikkas bestand dann wohl darin, daß er auch diesen in

Epeiros¹⁾ verbunden war, Krateros die Verweserschaft für das König-
tum des Philippos Arrhidaeos. Auch er sollte wahrscheinlich die Stätte

seiner Hand behielt. Beloch hebt durchaus mit Recht hervor, daß ein Condominium des Antipatros und des Krateros in Makedonien zu den schwersten Unzuträglichkeiten hätte führen können. Indessen gerade dies paßte vielleicht zu Perdikkas' Plänen, für die es jedenfalls von großer Bedeutung war, daß Krateros zur Zeit von Alexanders Tod sich nicht in Babylon, sondern auf dem Marsche nach Makedonien befand. Eine Schwierigkeit bereitet allerdings die Angabe Diodors XVIII 18, 7, daß Antipatros nach der Beendigung des lamischen Krieges — noch vor dem Abschluß des Bundes gegen Perdikkas — dem Krateros *τὴν εἰς τὴν Ἀσίαν ἐκδρομὴν συγκρατευσάσας* (doch bietet diese Nachricht Diodors an sich Bedenken, da sein eigener Bericht von dem gemeinsamen Unternehmen des Krateros und Antipatros gegen die Aetoler nicht recht dazu zu passen scheint). Ob Perdikkas von Anfang an den Titel eines *ἐπιμελητῆς τῆς βασιλείας* geführt hat, wie Diodor XVIII 2, 4 berichtet — denselben Titel, der später von der Reichsverweserschaft des Antipatros, Polyperchon und Antigonos (über diesen Diod. XIX 61, 3) gebraucht wird, oder ob diese spätere Titulatur erst in verkürzender und zusammenfassender Berichterstattung auf ihn übertragen worden ist, vermögen wir kaum mit Bestimmtheit zu entscheiden, ebensowenig, ob der ursprünglich wohl beabsichtigte Vormundschaftsrat, der aus Perdikkas und Leonnatos, Krateros und Antipatros bestehen sollte (Just. XIII 2, 4, Curt. X 7, 8 — hierauf scheint auch Dexipp. frg. 1: *εἰς τοὺς ἀμφὶ Περδίκκας, οἱ κλεῖσι Μακεδόνων ἐπὶ τρόπῳ αὐτοῖς τὴν ἀρχὴν* hinzudeuten —), wirklich als solcher in das Leben getreten ist. Auch das Verhältnis der von Perdikkas bekleideten Chiliarchie zu den Befugnissen seiner Reichsverweserschaft bleibt durchaus dunkel. An sich war die oberste Leitung des Reiches gewiß nicht mit der Chiliarchie verknüpft — worauf die stark verkürzende Epitome des Photius (Arr. succ. Alex. 3) hinführen scheinen könnte. Auch hat Perdikkas anscheinend die Stellung eines Chiliarchen, deren Übertragung auf ihn zunächst die hauptsächlichliche Grundlage für seine herrschende Stellung bildete, nicht dauernd behalten. Jedenfalls ist das mit dieser Würde seit Hephaestion verbundene Kommando über die Hetaerenreiterei an Seleukos übergegangen — vermutlich doch auch der Titel eines Chiliarchen, wie die Zusammenstellung mit Hephaestion und Perdikkas Diod. XVIII 3, 4 und die Worte Justins XIII 4, 17: „*Summus castrorum tribunatus Seleuco, Antiochi filio, cessit*“, wohl auch später die analoge Stellung des Kassandros wahrscheinlich machen. Auch das ist nicht klar zu erkennen, worin die Stellung des Meleagros, der nach Arr. succ. Alex. 3 zum *ὑπαρχος Περδίκκου* ernannt wurde, bestanden hat, ob in dem Oberbefehl über die Phalanx oder, wie Droysen meint (II 1 S. 14), in der zweiten Stelle in der Führung des Heeres überhaupt. — Wie ich nach Abschluß dieser Erörterung bemerkt habe, ist Vezin, Eumenes v. Kardia, Tübinger Dissertation 1907 S. 135 ff. in einigen wesentlichen Punkten obiger Argumentation zu den nämlichen Ergebnissen gelangt.

1) Vgl. hierüber meinen Artikel P.-W. V S. 2727.

seiner Wirksamkeit in Makedonien selbst — neben Antipatros — haben, eine Bestimmung, die große Schwierigkeiten hervorzubringen geeignet war. Aber die Möglichkeit eines Zerwürfnisses zwischen diesen beiden angesehensten makedonischen Feldherrn mochte von vornherein als ein den ehrgeizigen Plänen des Perdikkas nicht ungünstiger Faktor in den Kreis seiner Berechnung gezogen worden sein.¹⁾ Die Verteilung der Provinzen, die im Zusammenhange mit der Gesamtordnung der Reichsverhältnisse erfolgte, im einzelnen wiederzugeben, hat für die Zwecke unserer Darstellung wenig Interesse. Nur diejenigen Statthalterschaften, die entweder durch die Person ihrer Inhaber oder durch ihre strategische und politische Bedeutung unsere Aufmerksamkeit besonders auf sich ziehen, mögen hervorgehoben werden. Unter ihnen steht an erster Stelle die Satrapie von Ägypten, die dem Ptolemaeos zuteil wurde. Ptolemaeos muß von Anfang an als der konsequenteste Vertreter der dynastischen Politik der Diadochen betrachtet werden, die im Kampfe gegen die Reichseinheit inaugurirt wurde und in diesem Kampfe zum Siege gelangte. Wir werden kaum fehlgehen in der Annahme, daß Ptolemaeos selbst sich bei der Verteilung seine Statthalterschaft ausbedang, weil Ägypten wie keine andere unter den Provinzen des Reiches durch seine abgeschlossene Lage und durch seine geschichtliche Vergangenheit zur Grundlage einer selbständigen Herrschaft geeignet war. Von großer Wichtigkeit war auch die Einrichtung eines selbständigen Kommandos in Thrakien, das bisher unter der makedonischen Strategie gestanden hatte. Lysimachos wurde damit betraut. Er hat ebenso wie Ptolemaeos seine Statthalterschaft zur Grundlage einer eigenen Reichsbildung zu machen verstanden. Seine Herrschaft hat große Be-

1) Inwieweit die Strategie des Antipatros und die Verweserschaft des Krateros der allgemeinen Reichsverweserschaft untergeordnet wurden, vermögen wir nicht mit Bestimmtheit anzugeben; daß ihnen von vornherein eine größere Selbständigkeit zukam als den Provinzialstatthalterschaften, läßt sich nicht bezweifeln. Niese I 194, 4 meint aus dem persischen Ursprunge des Amtes der Chiliarchie, die Perdikkas bekleidet habe, schließen zu können, daß die makedonischen und hellenischen Angelegenheiten der Leitung des Perdikkas nicht unterstanden hätten. Der Schluß ist wohl nicht unanfechtbar. Jedenfalls ist ja auch die Chiliarchie nicht immer auf Asien beschränkt geblieben, wie die letzten Maßregeln des Antipatros (Diod. XVIII 48, 4) beweisen.

deutung als Grenzwacht der griechischen Kultursphäre gegen die nördlichen Barbaren gewonnen.

Nur die Provinzen, die im Westen des Reiches lagen — Babylonien eingerechnet —, wurden einer neuen Verteilung unterzogen. Im Osten blieb — mit Ausnahme von Medien — die Besetzung der Statthalterposten die nämliche, wie sie schon unter Alexander gewesen war. Eine neue Regulierung würde hier das Reichsregiment in zu große Schwierigkeiten und Gefahren verwickelt haben.

Die Verteilung der Provinzen an die Feldherrn Alexanders, wie sie zu Babylon vollzogen wurde, bedeutet an sich schon eine wesentliche Durchbrechung der einheitlichen Reichsorganisation. Alexander hatte ein umfassendes System der Ämterverteilung begründet, das in gewissem Sinne gerade die Ausgestaltung der einzelnen Provinzen zu selbständigen Herrschaftsbezirken hatte hindern sollen. Jetzt wurden die Provinzen als Teile des von den Makedonen eroberten Landes, der *δορίκτητος χώρα*, den hervorragendsten Führern — gewissermaßen als Anteile an der Gesamtbeute — überlassen. Die Einheit des Reiches wurde allerdings im Prinzip noch festgehalten und das Reichsregiment als oberste Instanz über den einzelnen Satrapien aufgerichtet. In Wahrheit wurden aber doch schon die Interessen der Reichsorganisation den ehrgeizigen Bestrebungen der einzelnen Großen des Reiches, die jetzt die Möglichkeit erhielten, eigene Herrschaften zu gründen, nachgestellt.

Bald nach der Durchführung der neuen Reichsorganisation gebar Roxane einen Knaben, der den Namen seines Vaters Alexander erhielt und damit zugleich auch, wie ausbedungen worden war, die Aussicht auf Anteil an der Königsgewalt.¹⁾ Doch ist in den nächsten Jahren nach dem Tode Alexanders anscheinend Philippos Arrhidaios als der eigentliche Inhaber der Königsgewalt betrachtet worden.²⁾

Der Tod Alexanders übte eine besonders starke Rückwirkung

1) Dementsprechend heißt es in dem Ehrendekret der Nesioten für Ther-sippos (O. G. J. 4) *ὅτα δὲ Ἀλέξανδρος διὰ [λα]ξεν [τὸν μετ' ἀνθρώπων βίον, Φίλιππος δὲ [ὁ Φίλιππος καὶ] Ἀλέξανδρος ὁ Ἀλεξάνδρου τ[ῆς βασιλε]ίας παρ-έλαβον.*

2) Es ergibt sich dies schon aus dem Dekret über die Freiheit der griechischen Staaten, Diod. XVIII 56, weiter aus den Münzen, die im Namen Philipps geprägt worden sind — in Ägypten gehen sie anscheinend den auf

auf die hellenische Welt aus. Im Osten wie im Westen sehen wir eine Erhebung des Hellenentums gegen die makedonische Vorherrschaft, eine Erhebung, die insbesondere durch das hellenische Söldnertum repräsentiert wird. Dieses Söldnertum, das erst nach langen und erbitterten Kämpfen dem makedonischen Königtum unterlegen war, das in seiner Eigenwilligkeit immer von neuem die Sicherheit und den Zusammenhang der Reichsorganisation bedroht hatte, war schon zur Zeit des indischen Feldzugs in unruhige Bewegung geraten, hauptsächlich infolge der Weisung Alexanders an seine Satrapen, die griechischen Söldner zu entlassen.¹⁾ Jetzt, auf die Kunde vom Tode des großen Königs, kam die Feindschaft gegen die makedonische Herrschaft zum offenen Ausbruch.

Die Erhebung des Söldnertums in den östlichen Provinzen des Reiches konnte allerdings ohne große Schwierigkeiten darniedergeworfen werden. Die isolierte Position im fernen Osten, die für die nach engerer Fühlung mit der heimatlichen Kulturwelt verlangenden Söldner den Grund zur Empörung bildete²⁾, wurde ihnen zugleich zum Verhängnis. Perdikkas sandte den kriegserfahrenen Satrapen von Medien, Peithon, gegen sie, der aus den oberen Satrapien allerhand Verstärkungen an sich heranzog und im offenen Felde die Aufständischen schlug. Es war aber nicht Peithons Absicht, die Söldner zu vernichten, sondern, wie eine vertrauenswürdige Überlieferung meldet, hatte er den Plan, mit ihrer Hilfe sich eine herrschende Stellung im Osten der Monarchie zu erringen. Die Makedonen aber hielten den mit den Söldnern eingegangenen Vertrag nicht, sondern überfielen die nicht zur Gegenwehr Gerüsteten und machten sie nieder.

Viel größer war die Gefahr im Westen, weil hier das Söldnertum auf heimischem Boden seine werbende Kraft entfalten konnte und mit einer umfassenden politischen Bewegung in Griechenland selbst in enge Verbindung trat. Athen stand wieder im Mittelpunkt dieser Bewegung. Mit dem politischen Interesse der Frei-

den Namen Alexanders IV. geprägt voraus; vgl. Svoronos, Münzen der Ptolemaeer II, S. 3 ff. —, vor allem aber und am sichersten daraus, daß auf ägyptischen Urkunden das 14. Satrapenjahr des Ptolemaeos dem 7. Regierungsjahr des Alexander IV. gleichgesetzt, also dessen Regierung seit dem Jahre 317 gerechnet wird (Elephantinepapyri ed. Rubensohn, Nr. 1).

1) Vgl. Bd. I, S. 374.

2) Diod. XVIII 7, 1.

heit verflochten sich in eigentümlicher Weise die wirtschaftlichen und sozialen Interessen bestimmter Bevölkerungsschichten.

Athen hatte seit der Unterwerfung Thebens durch Alexander zwar keinen Versuch mehr eines offenen Kampfes gegen die makedonische Herrschaft gewagt, auch an dem Kriege des Agis sich nicht beteiligt. Aber nur mit Widerstreben sich in das Unvermeidliche fügend, hatte es wohl das Ziel einer Erhebung gegen die makedonische Macht nicht aus den Augen verloren. Die umsichtige Finanzverwaltung des Lykurgos¹⁾ diente vor allem den Zwecken einer Restaurationspolitik, die auf eine Hebung der äußeren Kräfte Athens wie vornehmlich auf eine Neubelebung seiner politischen und religiösen Traditionen hinausging.²⁾ Die Vermehrung der Flotte³⁾, die Herstellung von Bauten, die als Arsenalen für die verstärkte Rüstung Athens dienten, legten ebenso wie die sonstige Bautätigkeit des Lykurgos von der unermüdlichen und geschickten Flüssigmachung und Verwendung der finanziellen Mittel für das Ziel einer Neubegründung der athenischen Machtstellung wie der Sammlung der inneren und äußeren Kräfte des Bürgertums Zeugnis ab. Wenn es wahrscheinlich ist, daß die Organisation der staatlichen Ephebenerziehung, von der uns Aristoteles⁴⁾ berichtet, in die Zeit der Staatsverwaltung des Lykurgos gehört⁵⁾, so würde auch diese Einrichtung der staatlichen Fürsorge für die athenische Jugend — die etwas Neues für den athenischen Staat bezeichnet, die Verwirklichung eines bisher nur von der athenischen Idealphilosophie vertretenen Gedankens — durchaus zu dem allgemeinen Charakter der politischen Bestrebungen dieser Zeit passen⁶⁾. Gerade die Bauten des Lykurgos stimmen ja auch zu dieser Rich-

1) Vgl. vornehmlich [Plut.] v. X orat. 852. J. G. II 240 = Syll.² 168. Unrichtig ist in der uns v. X orat. a. O. erhaltenen Redaktion des Ehrendekretes für Lykurg die Bezeichnung seiner Amtstätigkeit als der eines *τῆς κοινῆς προσόδου ταμίης*.

2) Dieser Charakter der Bestrebungen des Lykurgos tritt uns auch in der Rede gegen Leokrates noch deutlich entgegen.

3) Vgl. auch Koehler, Ath. Mittlg. VI, S. 30.

4) Arist. pol. Ath. 42.

5) Vgl. vor allem J. G. II 563^b = Syll.² 519.

6) Vgl. hierüber v. Wilamowitz, Arist. u. Athen I, 193 f., 351 ff., der auch den Zusammenhang dieser Organisation des Ephebeninstituts mit den Vorschriften des Platonischen Gesetzesstaates schon kräftig herausgehoben hat.

tung seiner politischen Tätigkeit. Schon vor dem Tode Alexanders wurde Athen dadurch, daß der flüchtige Schatzmeister des Königs in Babylon, Harpalos, bei den Athenern Zuflucht suchte, in Verwickelungen hineingezogen, die das Verhältnis zu Alexander jedenfalls noch gespannter zu machen drohten. Der Verdacht, der Bestechung durch Harpalos zugänglich gewesen zu sein, lag auf einer Reihe von athenischen Staatsmännern und führte auch zur Verurteilung und Flucht des Demosthenes.¹⁾ Vor allem war es aber der von Alexander erlassene Befehl der Rückführung der Verbannten in die griechischen Staaten, der bei den Athenern große Erbitterung hervorrief, weil er ihre Herrschaft über Samos gefährdete.²⁾ Die Nachricht vom Tode Alexanders erweckte in dem leicht erregbaren Volke die weitestgehenden Hoffnungen. Die beträchtliche Anzahl von Söldnern, die nach ihrer Entlassung in Asien am Vorgebirge Taenaron untätig auf neue Beschäftigung warteten, bot den kriegsgeübten Kern einer antimakedonischen Streitmacht, die zur Verfügung des athenischen Volkes stehen den Gelder des Harpalos die Mittel zur Anwerbung; in der Person des Atheners Leosthenes fand sich ein tüchtiger Führer des Söldnerheeres. Auch die politische Arbeit zur Bildung einer gegen Makedonien gerichteten Koalition, an der sich vornehmlich wieder der in der Verbannung weilende unermüdliche Vorkämpfer athenischer Freiheit, Demosthenes, beteiligte, blieb nicht erfolglos. Die Aetoler, die durch die ihnen auferlegte Rückführung der Verbannten sich in ihrer Herrschaft über Oeniadae bedroht sahen, verbanden sich mit den Athenern, eine Reihe von anderen Staaten von Mittel- und Nordgriechenland wie vom Peloponnes folgten. Sogar nichtgriechische Völker, wie Illyrier und Thraker, nahmen aus Feindschaft gegen die makedonische Herrschaft an diesem allgemeinen „hellenischen“ Kriege, der, wie es in athenischen Urkunden heißt, von den Athenern für die Freiheit der Hellenen geführt wurde, teil. Von besonderer Wichtigkeit wurde der allerdings erst später durch Abfall von Antipatros erfolgte Hinzutritt der Thessaler, weil dadurch die vorzügliche kriegs-

1) Es ist nicht die Aufgabe dieser Darstellung, in die Einzelheiten des Harpalischen Prozesses einzugehen und den Klatsch, der in diesen Gerichtsverhandlungen aufgewühlt wurde, wiederzugeben.

2) Vgl. Bd. I, S. 411.

erprobte thessalische Reiterei in den Dienst der verbündeten Hellenen gestellt wurde.¹⁾

Dieser allgemeinen hellenischen Erhebung gegenüber hatte der makedonische Reichsfeldherr Antipatros einen um so schwereren Stand, als die makedonischen Streitkräfte durch häufige Sendungen von Truppen an Alexander beträchtlich geschwächt waren. Er wandte sich deshalb mit dem Ersuchen um schleunige Hilfe an den auf dem Marsche nach Europa befindlichen Krateros und an den Satrapen vom hellespontischen Phrygien, Leonnatos. Der Statthalter von Thrakien, Lysimachos, war durch Kämpfe mit dem thrakischen König Seuthes in Anspruch genommen.

Die Besetzung des Thermopylenpasses durch Leosthenes versperrte dem nach Süden ziehenden Antipatros den Zugang in das mittlere Griechenland. In offenem Felde geschlagen mußte sich der makedonische Feldherr nach Lamia im südlichen Thessalien zurückziehen, und hier wurde er, nachdem ein Versuch des Leosthenes, die Stadt zu erstürmen, mißlungen war, blockiert. Seine Lage war eine so bedrängte, daß er sich in Friedensverhandlungen einließ, die an den weitgehenden Forderungen der Verbündeten scheiterten. Der Abzug hellenischer Kontingente, namentlich der Aetoler, vom Belagerungsheer, der Tod des Leosthenes und die Vereinigung der Truppen des Leonnatos — nachdem dieser selbst im Kampfe gegen die Hellenen gefallen war — mit dem Heere des Antipatros änderten die Sachlage zugunsten der makedonischen Macht. Doch verschob Antipatros die Entscheidung in offenem Felde bis zur Ankunft des Krateros und zog sich, auf gebirgigem Terrain, das einen Angriff durch die überlegene thessalische Reiterei unmöglich machte, möglichst günstige Stellungen aufsuchend, nach Norden. Im Sommer 322 vereinigte sich Krateros mit Antipatros und im August dieses Jahres kam es zur Schlacht bei Krannon in Thessalien, in der die verbündeten Griechen von den Makedonen geschlagen wurden. Die Niederlage war an sich nicht so schwer, daß sie den Griechen die Fortführung des Krieges unmöglich ge-

1) Hauptbericht über den lamischen Krieg Diod. XVIII, 8 ff.; ferner sind zu vergleichen Arr. succ. Alex. 8 ff., Plut. Phok. 23 ff., Demosth 27, Paus. I 25, 4f., Just. XIII, 5, Hyper. IV, V. X orat. p. 846; weiter die Urkunden J. G. II, 184, J. G. II 231^b = Syll.² 161, 163, J. G. II, 249 = Syll.² 180, J. G. II 270 = Syll.² 187. Vgl. auch meinen Artikel P—W. I, S. 2504 ff.

macht haben würde. Aber sie bedeutete für die Makedonen einen moralischen Erfolg, den die überlegene Strategie und Diplomatie des Antipatros auf das geschickteste ausnutzte. Die Einnahme der wichtigsten thessalischen Städte, wie vor allem von Pharsalos, gab ihm die thessalische Landschaft in seine Hand; die erfolgreichen Unterhandlungen mit den einzelnen griechischen Staaten, die am Krieg beteiligt waren, führten zu einer Auflösung des Bundes, so daß in der Hauptsache nur noch die Aetoler und Athener der überlegenen makedonischen Macht gegenüberstanden. Befand sich nun Athen wirklich in einer so wehrlosen Lage dem Antipatros gegenüber¹⁾, daß es genötigt war, auf seine selbständige politische Stellung zu verzichten und die von Antipatros ihm auferlegten Bedingungen anzunehmen? Der Schlüssel zum Verständnis des Verhaltens der Athener liegt darin, daß auf einem anderen Kriegsschauplatz, zur See, schon vor der Schlacht bei Krannon²⁾, eine Entscheidung gefallen war, die allerdings die Aussicht auf erfolgreichen Widerstand für Athen als sehr ungünstig erscheinen ließ. Die makedonische Flotte, die von dem anfänglichen Bestande von 110 auf 240 Schiffe vermehrt worden war, hatte unter der Führung des Kleitos die athenische Flotte von 170 Schiffen angegriffen und ihr eine Niederlage beigebracht.³⁾ Die Athener hatten somit jetzt nicht mehr das Übergewicht zur See und befanden sich insofern in einer mißlicheren Lage als nach der Niederlage bei Chaeronea Philipp gegenüber, der mit der unerschütterten Stellung Athens zur See hatte rechnen

1) „ὁ δὲ δῆμος, οὐκ ὄν ἐξέλαμχος“, sagt Diod. XVIII 18, 3.

2) Es ergibt sich dies schon einigermaßen aus der Reihenfolge der Erzählung bei Diodor und vor allem daraus, daß die Schlacht bei Amorgos noch in das Jahr des Kephisodoros, 323/2, fällt.

3) Die Schlacht bei Amorgos (Plut. de Alex. fort. II 5, Demetr. 11), die schon Droysen II 1, 68 vermutungsweise in den Zusammenhang der Operationen des lamischen Krieges eingefügt hatte, ist jetzt durch das Fragment der Parischen Marmorchronik (Marm. Par. ed. Jacoby, S. 21, 9) bestimmt. Vgl. noch Diod. XVIII, 15, 8f. und J. G. II, 270 = Syll.² 187. Die große Bedeutung der Entscheidung hat Beloch, Gr. Gesch. III 1, S. 75f. mit Recht betont. Wie die Ortsangabe der Echinadischen Inseln bei Diod. a. O. zu verstehen ist, weiß ich nicht. Um eine zweite Niederlage der athenischen Flotte an der akarnanischen Küste kann es sich um so weniger handeln, da in der erwähnten Inschrift Syll.² 187 von einer Rückkehr der athenischen Flotte nach der Seeschlacht die Rede ist.

müssen.¹⁾ Die Überlegenheit der makedonischen Macht auf dem Meere konnte Athen ein ähnliches Schicksal bereiten, wie es durch Lysandros am Ende des peloponnesischen Krieges erfahren hatte. Auf der Beherrschung des Meeres hatte Athens Großmachtspolitik, überhaupt seine selbständige Machtstellung vor allem beruht; jetzt war auch auf diesem Gebiete sein Prestige dahin und damit zugleich die Grundlage seiner Sicherheit in das Wanken geraten.

Die Kapitulation Athens erfolgte auf die Bedingungen, die Antipatros stellte.²⁾ Es verlor seine politische Selbständigkeit und mußte sich mit einer rein kommunalen Autonomie begnügen. Die Verfassung wurde in antidemokratischem Sinne, auf timokratischer Grundlage, geordnet. Das Bürgerrecht wurde beschränkt auf diejenigen, die einen Besitz von mehr als 2000 Drachmen hatten; sie galten dem Antipatros als die Repräsentanten einer konservativen, kriegesischen Verwicklungen und politischen Umtrieben abgeneigten Politik. Alle diejenigen, die jenen Zensus nicht erreichten, insgesamt mehr als die Hälfte der Bürgerschaft, unter ihnen vor allem die grundbesitzlose Mehrheit der städtischen Bevölkerung, wurde aus dem athenischen Staatswesen ausgeschlossen. Antipatros gab ihnen Erlaubnis, wenn sie wollten, sich in Thrakien anzusiedeln, und stellte ihnen hierfür Grund und Boden zur Verfügung. Die gesamte Verfassungsentwicklung, wie sie seit der Zeit der demokratischen Großmachtspolitik in Athen stattgefunden hatte, wurde damit beseitigt.³⁾ Eine makedonische Besatzung vollendete die Tatsache der makedonischen Herrschaft. So fand Athen seinen politischen Untergang. Es hat auch in der Folgezeit seine alte Selbständigkeit und Machtstellung — von vorübergehenden Ausnahmen abgesehen — aus eigener Kraft nicht mehr wiederzugewinnen oder zu behaupten vermocht.

1) Vgl. Bd. I, S. 197f.

2) Diod. XVIII 18, 3 ff.; die wesentliche Übereinstimmung mit dem Arrianfragment bei Suid. u. ἀνεβδόλλετο — im Unterschiede von der Darstellung Plutarchs Phok. 26 — macht wieder wahrscheinlich, daß bei Diodor der Bericht des Hieronymos zugrunde liegt. Bei Plutarch haben wir ausschließlich eine Umbildung der auf Hieronymos zurückgehenden Überlieferung vor uns, die durch die Tendenz, das Verdienst Phokions um Athen stärker hervortreten zu lassen, bestimmt ist.

3) Daß auch die Volksgerichte damals aufgehoben oder beschränkt worden sind, ist eine sehr wahrscheinliche Folgerung aus Suid. u. Ἀρχαὶ ἡμετέρας; vgl. Beloch Gr. Gesch. III 1 S. 79, 4. de Sanctis, Studi di Storia antica II 3f.

Mit dem Schicksale seiner Vaterstadt erfüllte sich zugleich das persönliche Geschick des unermüdlichen Vertreters und Heroldes athenischer Größe und Freiheit. Demosthenes hatte während des lamischen Krieges noch den großen Triumph einer ehrenvollen Rückkehr nach Athen erlebt; nach der Schlacht bei Krannon war er vor Antipatros aus der Stadt geflohen; auf der Insel Kalauria endete er durch Gift, um nicht den Schergen des makedonischen Feldherrn ausgeliefert zu werden.

Demosthenes ist kein Heiliger gewesen, wie ihn Niebuhr darstellt. In der trüben Atmosphäre des politischen Parteikampfes war er oft nicht bloß einseitig, sondern geradezu kleinlich. Von dem Vorwurf persönlicher Gehässigkeit gegen seine politischen Feinde (innerhalb wie außerhalb Athens) ist er nicht freizusprechen. Der Zweck heiligt ihm nicht minder wie seinem großen Gegner Philipp die Mittel, und vor Advokatenkniffen scheut er nicht zurück, wenn sein Parteizweck es verlangt. Aber nicht zu bestreiten ist die Stärke seines athenischen Patriotismus. Die gewaltige Wirkung seiner Reden beruht gewiß auch auf der Vollendung der Form, dem Schwung und der Kraft der Sprache. Mit virtuoser Sicherheit weiß er das Instrument seiner Redekunst zu handhaben und verfügt über die verschiedensten Töne in der Skala menschlicher Empfindungen. Aber das, was ihm die Krone unter allen Rednern des Altertums verleiht, ist doch vor allem die leidenschaftliche Glut seiner Vaterlandsliebe. Seinem Vaterlande hat sein Herz gehört. Und wenn er im Parteiinteresse des demokratischen Athen ungerecht und kurzsichtig werden konnte — daß er die Sache dieses demokratischen Athen zu seiner eigenen gemacht hat, daß er bis zu seinem letzten Atemzug ihr treu geblieben ist, läßt ihn in seinem Ringen und Untergehen als eine der großen tragischen Gestalten des Altertums erscheinen. Er hat den Ruhm der Polis in seinem Wirken verkündet und hat ihren Untergang nicht überlebt. So ist er in der geschichtlichen Erinnerung unzertrennlich mit ihrer Größe verbunden.

Die Regelung der griechischen Verhältnisse, die Antipatros am Ende des lamischen Krieges durchführte, ist charakteristisch für seine Behandlung der griechischen Staaten überhaupt und bringt seine Politik in dieser Richtung gewissermaßen zum Abschluß. Er verzichtet auf jeden Versuch einer gemeinsamen Organisation der

griechischen Staatenwelt in der Richtung der von Philipp begründeten panhellenischen Institutionen.¹⁾ Seine Politik ist vielmehr darauf gerichtet, die einzelnen Staaten in ihren besonderen Interessen von Makedonien abhängig zu machen, die Regierungen möglichst mit makedonischen Parteigängern zu besetzen, überall den antidemokratischen Bestrebungen zum Siege zu verhelfen und durch Besatzungen die makedonische Herrschaft noch besonders zu stützen.²⁾ Es war ein System, nicht unähnlich dem, das Lysandros früher befolgt hatte. Die griechische Freiheit konnte allerdings unter diesem System nicht bestehen, aber die Politik des Antipatros unterschied sich doch von der des Lysandros nicht unwesentlich dadurch, daß sie nicht dem persönlichen Ehrgeiz eines rücksichtslosen Gewalthabers, sondern dem Interesse der makedonischen Herrschaft diene, und es kann wohl nicht bezweifelt werden, daß Antipatros glaubte, dadurch zugleich den allgemeinen Frieden und die Ruhe in Griechenland am wirksamsten herstellen zu können.

Nach Beendigung des lamischen Krieges gestaltete Antipatros seine Verbindung mit Krateros noch enger, indem er diesem seine Tochter Phila vermählte. Dann vereinigte er sich — noch vor Ende des Jahres 322 — mit ihm zu einem gemeinsamen Unternehmen gegen die Aetoler, die allein von allen griechischen Staaten noch nicht unterworfen waren und durch ihre Kriegslust den allgemeinen Frieden in Griechenland gefährdeten. Die beiden makedonischen Feldherren hatten schon durch kühnes Ausdauern inmitten der Schwierigkeiten winterlichen Aufenthaltes in gebirgigem Lande die Aetoler in große Bedrängnis gebracht, da erschien bei ihnen, vor dem Reichsverweser Perdikkas fliehend, der Satrap von Großphrygien, Antigonos, und teilte ihnen die ehrgeizigen Pläne des Perdikkas mit, die ihrer aller Sicherheit bedrohten. Es war der Beginn der gewaltigsten Verwicklungen, das Signal zu den furchtbaren Kämpfen der Diadochen untereinander.

Perdikkas war, nachdem er in den Besitz der höchsten Gewalt

1) Der korinthische Bund, den schon Alexander in seinen letzten Regierungsjahren immer mehr hatte verfallen lassen, war tatsächlich durch den lamischen Krieg, der gegen seine Grundlagen verstieß, aufgehoben.

2) Vgl. Diod. XVIII 18, 8. 55, 2. 56, 3. 69, 3. J. G. II 231^b = Syll.² 163 Z. 16f. Auf diese Zeit der Herrschaft des Antipatros bezieht U. Koehler auch J. G. II 222.

im Reiche gelangt war, mit großer Energie bestrebt gewesen, seine Stellung zu befestigen. In Eumenes von Kardia¹⁾, der bereits unter Alexander als Chef der königlichen Kanzlei eine wichtige Tätigkeit entfaltet und bei der Provinzenverteilung von Babylon Kappadokien mit den nördlich angrenzenden Gebieten als Satrapie erhalten hatte, fand er einen ebenso klugen Ratgeber wie eifrig ergebenden Verfechter seiner ehrgeizigen Absichten und Hoffnungen. Auf der andern Seite scheint seine Stellung schon sehr bald das Mißtrauen und die Besorgnis der weitsichtigsten und tatkräftigsten Vertreter selbständiger Herrschaftsbestrebungen unter den makedonischen Feldherrn, so vornehmlich des Antigonos und Ptolemaeos, hervorgerufen zu haben. Der Befehl, den Perdikkas an die Satrapen von Großphrygien und vom hellespontischen Phrygien, Antigonos und Leonnatos, ergehen ließ, mit ihren Streitkräften Eumenes in den Besitz seiner Satrapie Kappadokien, wo sich ein einheimisches Fürstentum des Ariarathes gebildet hatte, zu setzen, wurde weder von Antigonos noch von Leonnatos, der damals, dem Hilfesuch des Antipatros folgend, nach Europa übersetzte, ausgeführt. Ptolemaeos knüpfte schon sehr frühzeitig Verhandlungen mit Antipatros an, um dessen Unterstützung für sich zu gewinnen.²⁾

Perdikkas zog jetzt (im Jahre 322) selbst gegen Ariarathes, besiegte ihn und setzte Eumenes in die Satrapie Kappadokien ein, im Anschlusse an diesen erfolgreichen Feldzug zugleich die Autorität des Reichsregimentes gegenüber den räuberischen Gebirgsbewohnern Pisidiens herstellend. Als er dann Antigonos wegen seines eigenmächtigen Verhaltens zur Verantwortung ziehen wollte, entzog sich dieser durch die Flucht zu Antipatros und Krateros der Bestrafung.

Die politischen Pläne des Perdikkas waren damals, wie es scheint, schon geradezu auf die Erwerbung der Königswürde gerichtet. Der Erreichung dieses Ziels sollte seine Vermählung mit Kleopatra, der Schwester Alexanders des Großen, die Eumenes besonders eifrig betrieb, dienen. Die Mutter der Kleopatra, Olympias, hatte den

1) Vgl. meinen Artikel Eumenes P.-W. VI 1083 ff. Vezin, Eumenes von Kardia. 1907. Zum folgenden vgl. vor allem Diod. XVIII 22 ff. Arr. succ. Alex. 11 ff. Fragm. Vat. ed. Reitzenstein (Bresl. phil. Abh. III) § 1 ff. Just. XIII 6. Plut. Eum. 3 ff. Nepos Eum. 3.

2) Diod. XVIII 14, 2.

Reichsverweser hierzu selbst aufgefordert. Eine Ausführung dieses Planes mußte den Gegensatz gegen Antipatros zum offenen Ausbruch bringen, da gerade jetzt die schon länger geplante Verbindung des Perdikkas mit Nikaea, der Tochter des Antipatros, zum Abschluß gelangt war.

Die Nachricht von den ehrgeizigen Absichten des Perdikkas, die Antigonos dem Antipatros und Krateros überbrachte, führte zur Bildung einer umfassenden Koalition gegen die Stellung des Reichsverwesers. Antipatros und Krateros beschlossen Frieden mit den Aetolern zu schließen und nach Asien überzusetzen, um sich gegen Perdikkas zu wenden. Es wurde dabei sogleich eine Neuregelung der Reichsverwaltung in das Auge gefaßt, durch die dem Antipatros die oberste Leitung der europäischen, dem Krateros die der asiatischen Reichsangelegenheiten zufallen sollte. In den Bund wurde vor allem zunächst Ptolemaeos gezogen. Dieser hatte mit großer Klugheit seine Herrschaftsstellung in Ägypten ausgebaut, durch sein gewinnendes Wesen sich die Sympathien der einheimischen Bevölkerung errungen, sich eine ansehnliche militärische Streitmacht zu verschaffen gewußt und durch die Eroberung von Kyrene sein Herrschaftsgebiet bereits beträchtlich erweitert.¹⁾ Ihn mußte Perdikkas vor allem bekämpfen, weil er in seiner selbständigen Machtstellung, die er von Anfang an in sich abzuschließen verstand, die einheitliche Herrschaft des Reichsverwesers über das Gesamtreich besonders bedrohte. Ptolemaeos' Politik hat in dem Bunde gegen Perdikkas eine entscheidende Bedeutung für die weitere Entwicklung der Geschichte des Reiches Alexanders erhalten. Allerdings sollte zunächst noch nicht die Reichseinheit aufgehoben werden, aber es war doch tatsächlich vor allem das Recht der Sonderherrschaften, wie es Ptolemaeos vertrat, das in dem Kampfe gegen den Reichsverweser sich durchsetzte, und auch Krateros und Antipatros liehen in ihrem Gegensatze gegen Perdikkas diesen Sonderbestrebungen ihre Unterstützung.

Perdikkas hatte, wie wir aus Andeutungen unserer Überlieferung entnehmen können²⁾, den Plan, selbst an der Spitze eines Heeres

1) Diod. XVIII 14, 1. 19 ff. Just. XIII 6, 18 ff.

2) Diod. XVIII 25, 6 redet ausdrücklich von der *κατὰ τὴν Μανθεονίαν ὁρμή* des Perdikkas und seiner Anhänger. Vgl. auch Just. XIII 6, 11 f.

nach Makedonien zu ziehen und hier, im alten Stammlande des Alexanderreiches, sich zum König ausrufen zu lassen. Darauf deutet auch eine Nachricht¹⁾ hin, der zufolge der Reichsverweser die Absicht gehabt hat, entgegen dem früheren Beschlusse der makedonischen Heeresversammlung, den Leichnam Alexanders nicht nach dem Ammonheiligtum bringen zu lassen, sondern ihn in der alten makedonischen Königsstadt Aegae beizusetzen. Er konnte einen politischen Zweck hierdurch nur dann erreichen, wenn die Beisetzung unter seiner Autorität erfolgte und somit zugleich zu deren Stärkung diene. Dies war aber, wie die Verhältnisse damals lagen, nur möglich, wenn er Herr der politischen und militärischen Lage war; am besten und eindrucksvollsten konnte es unter dem Schutze einer von ihm selbst nach Makedonien geführten überlegenen Streitmacht geschehen. Es fragte sich nur, wie die politischen Pläne des Perdikkas sich militärisch am leichtesten verwirklichen ließen, ob es rätlicher war, zunächst nach Makedonien gegen Antipatros und Krateros oder nach Ägypten gegen Ptolemaeos zu ziehen. Im Kriegsrat des Reichsverwesers entschied man sich für die letztere Alternative.²⁾ Es wurde beschlossen, den entscheidenden Angriff gegen Ägypten zu richten, zugleich aber durch umfassende Abwehrmaßregeln gegen die im Rücken drohende Gefahr Deckung zu suchen. Eumenes erhielt das oberste Kommando in Kleinasien und sollte alles daransetzen, um eine Landung des Antipatros und Krateros zu verhindern. Um seine Stellung in Kleinasien zu einer möglichst starken zu gestalten, wurde ihm zugleich eine Vergrößerung seiner Statthalterschaft durch die Satrapien des Antigonos und Asandros (Karien) bestimmt. Ein Bündnis mit den Aetolern, das Perdikkas sich nicht scheute abzuschließen³⁾, sollte eine Diversion zu dessen Gunsten in Europa bewirken und Antipatros so beschäftigen, daß er nicht seine volle Kraft nach Asien zu wenden vermochte. Wir sehen, wie damals schon die Idee der Integrität des Reiches unter dem Einflusse der ehrgeizigen Herrschaftsbestreben der makedonischen Großen zerbröckelte. Der militärischen Aktion zu Lande sollte auch eine umfassende Rüstung

1) Paus. I 6, 3. Meine frühere Erörterung Rh. Mus. Bd. 52 S. 56 f. ist nach Obigem zu modifizieren.

2) Just. XIII 6, 11 ff.; vgl. Diod. XVIII 25, 6. 29, 1.

3) Diod. XVIII 38, 1.

zur See an die Seite treten, vor allem um den Angriff auf Ägypten zu unterstützen.¹⁾

Der Plan des Perdikkas kam nicht in der Art, wie dieser es gehofft hatte, zur Ausführung. Politisch begegnete offenbar seine Stellung einem weitgehenden Mißtrauen seitens der makedonischen Großen. Der zwischen Antipatros, Krateros und Ptolemaeos geschlossene Bund gewann eine große Ausdehnung. Lysimachos von Thrakien wird vermutlich bald dem Bunde beigetreten sein²⁾, wenn auch seine militärischen Kräfte vor allem durch die Kämpfe mit den Thrakern in Anspruch genommen wurden. In Kleinasien stellten sich die Satrapen von Lydien und Karien auf die Seite der Koalition. Dem Ptolemaeos gelang ein kluger politischer Schachzug gegen den Reichsverweser. Er gewann den mit der Überführung der Leiche Alexanders nach dem Ammonheiligtum betrauten Arrhidaeos für sich und bestimmte diesen, ihm selbst die Beisetzung des Leichnams des großen Königs zu überlassen. Die Maßregeln, die Perdikkas zur Verhinderung des Transportes der Leiche nach Ägypten traf, mißlangen. Ptolemaeos konnte an der ägyptischen Grenze die Leiche Alexanders in Empfang nehmen und sie vorläufig in Memphis bei-

1) Diod. XVIII 37, 3. Bei Justin XIII 6, 16 lesen wir, daß Kleitos, dem Sieger in der Seeschlacht bei Amorgos, der Oberbefehl über die Flotte des Perdikkas übertragen worden sei, während sich aus der angeführten Stelle Diodors ergibt, daß Attalos diese Stellung innehatte. Kleitos steht jedenfalls später auf der Seite der Gegner des Perdikkas, wie wir schon daraus schließen können, daß er in der Teilung von Triparadeisos die Satrapie Lydien erhält. Auch seine Erwähnung im Ehrendekret für Thersippos *ἐπράξε* (sc. *Θέρσιππος*) *δὲ καὶ πρὸς Κλε[ί]τον περὶ τὰς εἰς Κύπρον στρατίας* (O. G. J. 4 = J. G. XII 2 nr. 645) zeigt ihn auf der Seite der Koalition, mag die Expedition nach Kypros nun, wie Beloch, Gr. Gesch. III 1 S. 92, 2 nach dem Vorgange von Droysen II 1 S. 135, 2 meint, in das Jahr 321, oder, wofür die chronologische Ordnung im Dekret zu sprechen scheint, in das folgende Jahr gehören. Wir müssen also entweder (mit Beloch III 1 S. 90, 2) annehmen, daß bei Justin ein Versehen vorliegt, oder daß Kleitos sich bald auf die Seite des Antipatros gewendet hat (so Droysen a. a. O.), wie ja bei verschiedenen ursprünglichen Parteigängern des Perdikkas, so bei dem an Stelle des Philotas zum Satrapen von Kilikien eingesetzten Philoxenos (Arr. frg. Vatic. § 2. Just. XIII 6, 16) ein Abfall von der Sache des Perdikkas stattgefunden zu haben scheint.

2) Wir können dies wohl besonders daraus schließen, daß er anscheinend keinen Versuch gemacht hat, den Durchmarsch des Antipatros und Krateros nach Kleinasien zu verhindern.

setzen.¹⁾ Durch die Beisetzung Alexanders auf ägyptischem Boden verknüpfte Ptolemaeos seine eigene Stellung in besonderem Maße mit der Person des großen Archegeten des makedonischen Reiches, wie die Begründung der ptolemaeischen Herrschaft überhaupt unter dem Zeichen einer besonders engen Verbindung mit Alexander und einer besonders starken Pflege seines Andenkens steht.

Auch die militärische Durchführung der Pläne des Perdikkas erfüllte nicht die daran geknüpften Hoffnungen. Durch die geschickten Operationen, die Antigonos im Verein mit den Statthaltern von Lydien und Karien ausführte, wurde Eumenes nach dem Inneren Kleinasien gedrängt und somit eine Verhinderung des Überganges des Antipatros und Krateros nach Kleinasien unmöglich gemacht.²⁾ Die Unterwerfung Athens durch Antipatros stellte die immer noch nicht unbeträchtliche athenische Flotte zur Verfügung der Koalition. Die kyprischen Fürsten, die schon vorher für Ptolemaeos gewonnen worden waren³⁾, hatten ebenfalls eine ansehnliche Zahl von Schiffen, mit denen sie Ptolemaeos zu unterstützen gedachten, zusammengebracht.⁴⁾ Antigonos ging nach erfolgreicher Bekämpfung des Eumenes in Kleinasien mit einer athenischen Flotte nach Kypros, um dort gemeinsam mit den Fürsten der Insel die Sache der Koalition gegen die Feldherren des Perdikkas zu führen. Auch hier scheint seine Tätigkeit von Erfolg begleitet gewesen zu sein.⁵⁾

Krateros und Antipatros gelangten (im Frühsommer 321) glücklich über den Hellespont nach Kleinasien, wo sie einen vergeblichen Versuch machten, Eumenes auf ihre Seite herüberzuziehen. Sie trennten dann ihre Streitkräfte, Krateros zog dem Eumenes entgegen, Antipatros setzte seinen Marsch in der Richtung auf Kilikien fort, um hier die Anhänger des Perdikkas zu bekämpfen. Nach Vollendung dieser nächsten Aufgaben gedachten sie sich wieder

1) Im Jahre des Archippos 321/0. Marm. Par. ed. Jacoby S. 21. Arr. succ. Alex. 25. frg. Vat. § 1. Diod. XVIII 26 ff. Paus. I 7, 1.

2) Diod. XVIII 29, 1 ff. Arr. succ. Alex. frg. Vat. § 7 ff.

3) Just. XIII 6, 19.

4) Arr. frg. Vat. § 6.

5) Hierauf bezieht sich gewiß die Erwähnung in dem Ehrendekret für Phaedros J. G. II 331 = Syll.² 213 Z. 5 ff., wie schon Droysen II 1, S. 135, 2 vermutet hat (Dittenberger z. d. St. bestreitet diese Beziehung mit Unrecht). Vgl. auch Arr. succ. Alex. 30.

zu vereinigen und dann mit Ptolemaeos zu entscheidendem Angriffe auf Perdikkas zu verbinden. Der Umstand, daß Krateros allein gegen Eumenes zog, läßt uns erkennen, wie er seiner Sache sicher war, im Vertrauen auf seine reiche militärische Erfahrung und vor allem im Bewußtsein der beherrschenden Autorität, die er bei den Makedonen genoß. Aber gerade diesen Faktor in der Rechnung des Krateros wußte Eumenes, wenn wir der Überlieferung hierin folgen dürfen, auszuschalten. Er täuschte sein eigenes Heer über die Person des Gegners, mit dem der Kampf bevorstand, und beseitigte so die Gefahr, die ihm aus der Zuneigung der Makedonen zu Krateros hätte erwachsen können. Das Zusammentreffen mit dem Feinde¹⁾ endete mit einem Siege des Eumenes²⁾, der sein militärisches Organisationstalent durch die Ausbildung einer aus der einheimischen Bevölkerung seiner Provinz ausgewählten Reitertruppe bewährt hatte und jetzt auch als geschickter Strateg seine Kräfte zu verwenden wußte. Die für Eumenes günstige Entscheidung wurde, wie es scheint, hauptsächlich durch die Überlegenheit seiner Reiterei und dadurch, daß Krateros selbst in heftigem Kampfe infolge des Falles seines Pferdes getötet wurde, herbeigeführt. Indessen war es keine entscheidende Niederlage, die das Heer des Krateros erlitt; die Phalanx war kaum

1) Der Ort der Schlacht läßt sich nicht genauer feststellen; περί Καρπασίας heißt es Diod. XVIII 37, 1.

2) Arr. succ. Alex. 27. Suid u. Κρατερός. Diod. XVIII 30 ff. Plut. Eum. 7. Nep. Eum. 4. Just. XIII 8. Über das gegenseitige Verhältnis der Berichte vom Ende des Krateros vgl. meine Bemerkung P-W. VI S. 1085 f. Ich habe es hier versäumt, hervorzuheben, daß meine Auffassung über diese Berichte im wesentlichen schon von U. Koehler (Berl. Sitzungsber. 1890) vertreten wird. Vezin, Eumenes v. Kardia S. 47f. S. 151 ff. meint, hauptsächlich auf Grund der Berichte Justins und des Nepos, daß Eumenes den Krateros auf dem Marsche überrascht und zum Kampfe gezwungen habe, ehe dieser seine ganze Phalanx zur Stelle gehabt habe. Dadurch würde sich allerdings der auffallende Umstand, daß die Phalanx überhaupt nicht richtig in das Gefecht gekommen ist, erklären lassen. Mit der Darstellung Diodors läßt sich aber diese Auffassung kaum in Einklang bringen. Auch wird man Nietzold, die Überlieferung d. Diadochengeschichte bis zur Schlacht bei Ipsos, 1905 S. 81f. zugeben müssen, daß die Erzählungen bei Plutarch, Justin und Nepos wohl eine mit übertreibender Ausnutzung des Motivs der Beliebtheit des Krateros erfolgte Umbildung der auf Hieronymos zurückgehenden Tradition erkennen lassen.

ordentlich zum Kampfe gekommen. Es gelang ihr, den Abmarsch zu Antipatros zu bewerkstelligen und so sich wieder mit dessen Heere zu vereinigen. Der Tod des Krateros bedeutete jedenfalls für die Sache des Reiches im Ganzen einen schweren Verlust. Durch das Heldenhafte seiner Erscheinung und die Leutseligkeit und Kameradschaftlichkeit seines Wesens genoß er im makedonischen Heere eine allgemeine Verehrung wie kein anderer der Generale Alexanders. Der Glanz der Gunst des großen Königs ruhte noch in besonderem Maße auf seiner Person. So war er vor allem auch geeignet, ausgleichend und versöhnend zu wirken und in den Zwistigkeiten und ehrgeizigen Sonderbestrebungen der makedonischen Großen die Einheit des Makedonentums zu vertreten.

Unterdessen war die Katastrophe in dem Unternehmen des Perdikkas selbst eingetreten. Perdikkas hatte es bei seinem herrischen und hochfahrenden Charakter wenig verstanden, die Sympathie des makedonischen Heeres zu gewinnen. Es war mehr die große Energie, mit der er die Autorität seines Amtes geltend machte, als die besondere Anziehungskraft seiner Persönlichkeit, worauf die Erfolge seiner Stellung bisher geruht hatten. Jetzt geriet er im Kampfe gegen einen so klugen Gegner wie Ptolemaeos, der mit seltenem Geschick die Menschen zu behandeln und die Verhältnisse für sich auszunutzen wußte, in große Schwierigkeiten. Ptolemaeos hatte, unterstützt durch die Natur des Landes, ein außerordentlich wirksames System der Verteidigung eingerichtet. Die Mißerfolge, die bei den Versuchen, die Bollwerke des Ptolemaeos zu nehmen und in die Nillandschaft einzudringen, dem Heere des Perdikkas zuteil wurden, erweckten in diesem allgemeine Unzufriedenheit und führten zur Ermordung des Reichsverwesers (Sommer 321). Bald darauf gelangte die Kunde von dem Siege des Eumenes in Kleinasien und dem Ende des Krateros in das makedonische Lager. Die Erbitterung über den Tod des Krateros fand in dem Todesurteil Ausdruck, das die makedonische Heeresversammlung über Eumenes und die hervorragendsten Führer unter den Anhängern des Perdikkas aussprach.¹⁾ Ptolemaeos würde es auf Grund der Sympathien, die er sich auch im Lager des Perdikkas erworben

1) Arr. succ. Alex. 28 ff. Diod. XVIII 33 ff. Just. XIII 8, 10. Nep. Eum. 5, 1. Plut. Eum. 8.

hatte, leicht geworden sein, jetzt in die Nachfolge des Reichsverwesers einzutreten¹⁾, aber er verschmähte dies. Er blieb der Politik getreu, die er bisher mit so großem Erfolge vertreten hatte, die auf den Ausbau seiner Sonderherrschaft, nicht auf die Herrschaft über das Reich gerichtet war. Diese Politik, die auch an der Bildung der Koalition gegen Perdikkas einen so wesentlichen Anteil hatte, gewann durch den unglücklichen Ausgang der ägyptischen Expedition des Perdikkas eine entscheidende Stärkung. Ptolemaeos hat sich, soweit wir zu erkennen vermögen, in der Folgezeit darauf berufen, daß er das ihm als hervorragendem Genossen der makedonischen Eroberung zugefallene Land Ägypten durch die Waffengewalt des Siegers behauptet und so noch in besonderem Maße sich zu eigen gemacht habe.²⁾ Dieses Recht der Sonderherrschaft wurde nicht bloß durch die Tatsachen, sondern ausdrücklich durch die nachfolgende Regelung der Reichsangelegenheiten zu Triparadeisos seitens der Makedonen anerkannt.³⁾

Auf Vorschlag des Ptolemaeos wurden Peithon und Arrhidaeos⁴⁾ mit der provisorischen Führung der Reichsverweserschaft betraut⁵⁾ und dann, nachdem Antipatros in Triparadeisos im oberen Syrien mit ihnen und dem Reichsheere zusammengetroffen war, diesem die Leitung des Reiches und die vormundschaftliche Regierung für die Könige übertragen. Antipatros nahm nun, nachdem er einem durch die Ränke der Eurydike, der Gemahlin des Philippos Arrhidaeos⁶⁾, angezettelten Aufstand der makedonischen Truppen nur mit Mühe entgangen war, eine neue Verteilung der Provinzen des Reiches vor.⁷⁾ Die östlichen Landschaften wurden jetzt in die Neuverteilung eingeschlossen, doch wurden hier in den meisten Fällen die bisherigen Inhaber der Statthalterposten bestätigt. Auch im Westen blieb zum Teil die Besetzung der Statthalterschaften die nämliche. Neu besetzt wurden natürlich alle Satrapien, die

1) Diod. XVIII 36, 6; vgl. auch Arr. succ. Alex. 29.

2) Vgl. Diod. XX 76, 7.

3) Sehr charakteristisch heißt es Arr. succ. Alex. 34: *καὶ οὗτοι ἀντὶ τούτων δόριον ἐπικτήσονται πρὸς δυομένον ἥλιον*.

4) Daß dies, und nicht, wie Droysen annahm, Arrhabaios die richtige Namensform ist, wird jetzt durch Marmor Parium S. 22, 12 ed. Jacoby erwiesen (vgl. auch Hoffmann, Die Makedonen S. 134 f.).

5) Arr. succ. Alex. 30.

6) Vgl. P.-W. VI 1326.

7) Arr. succ. Alex. 34 ff. Diod. XVIII 39. App. Syr. 52. 53.

im Besitze von Anhängern des Perdikkas gewesen waren. Diejenigen, die bei der Ermordung des Perdikkas eine besondere Rolle gespielt hatten, wurden bei der Neuverteilung besonders bedacht, so vor allem Antigenes, der Anführer der Argyraspiden, der Susiane erhielt, und Seleukos, dem die Provinz Babylonien zufiel.¹⁾ Ptolemaeos wurde nicht nur der Besitz seiner bisherigen Satrapie bestätigt, sondern ihm auch ausdrücklich alles, was er noch weiter nach Westen zu erwerben würde, zugesprochen. Antigonos, der seine frühere Statthalterschaft behielt, wurde zugleich zum Reichsfeldherrn von Asien ernannt und mit der Führung des Krieges gegen die Anhänger des Perdikkas betraut. Kassandros, der Sohn des Antipatros, wurde ihm als Chiliarch beigegeben. Die Fürsorge für die Könige wurde zunächst dem Antigonos übertragen, dann aber entschloß sich Antipatros, die Könige mit sich nach Makedonien hinüberzuführen.²⁾

Die Teilung von Triparadeisos stellt einen Kompromiß zwischen der Reichseinheit und den aufstrebenden Sonderherrschaften dar. Aber die letzteren sind schon bei weitem der stärkere Teil. Es entsprach durchaus der bisherigen politischen Stellung des Antipatros und den von ihm vertretenen politischen Traditionen, daß die Leitung des Reiches nach Makedonien verlegt wurde. Allein dies war eine Politik, die nicht mehr als eine Fortführung von Alexanders Politik gelten konnte. Den Herrschaftsbestrebungen der makedonischen Großen wurde jedenfalls dadurch im asiatischen Reiche ein weiter Spielraum eröffnet.

Antipatros fand bei seiner Rückkehr nach Makedonien den Frieden des Reiches, der durch einen Einfall der Aetoler in Thesalien und die Aufwiegelung dieser Landschaft gegen die makedonische Herrschaft gestört worden war, durch Polyperchon, den er als Feldherrn in Makedonien zurückgelassen hatte, wiederhergestellt. Er überlebte nicht lange mehr die Neuorganisation des Reiches. Im Jahre 319³⁾ erlag er einer schweren Krankheit. Seine letzten

1) Die wörtliche Übereinstimmung zwischen Arr. succ. Alex. 35: *Ἀντιγένοι δὲ τῷ πρώτῳ μὲν ἐπιθεμένῳ Περδίκκῃ* und Diod. XVIII 39, 6: *διὰ τὸ τοῦτον πρῶτον πεποιήσθαι τὴν ἐπὶ τὸν Περδίκκῃ ἐπίθεσιν*, läßt bei beiden auf die nämliche Vorlage (Hieronymos) schließen. Vgl. auch Nep. Eum. 5, 1.

2) Arr. succ. Alex. 42. 44.

3) Im Archontenjahre des Apollodoros (319/8); Marm. Par. ed. Jacoby S. 22, 12.

Maßregeln bewiesen, daß er das Interesse des Reichs über das besondere Interesse seines eigenen Hauses zu stellen suchte. Er bestimmte Polyperchon, einen der ältesten Generale Alexanders, zu seinem Nachfolger in der Reichsverweserschaft und ernannte seinen Sohn Kassandros zu dessen Chiliarchen.¹⁾

Mit Antipatros ging der letzte bedeutende Vertreter des alten Makedonien dahin. In der antiken Überlieferung erscheint sein Bild im allgemeinen in ungünstiger Beleuchtung. Schon die Rolle, die er als der herbe Zuchtmeister der griechischen Staaten, als Unterdrücker ihrer „Freiheit“ spielte, hat dazu beigetragen, das Urteil über ihn zu einem unvorteilhaften zu gestalten.²⁾ Von unansehnlichem Äußeren, hatte er in seiner Persönlichkeit wenig Repräsentatives und war nicht geeignet, die Menschen persönlich an sich zu fesseln. Es fehlte ihm der Schwung und die Größe des Wesens, die Begeisterung erwecken. Aber wenn er in seinen Formen nichts Glänzendes oder Gewinnendes hatte, wußte er um so mehr das sachlich Zutreffende zu finden und durchzusetzen. Ein umsichtiger und vorsichtiger Taktiker und Strateg, war er zugleich ein Meister in diplomatischen Verhandlungen. In einer langen politischen und militärischen Laufbahn wahrte er dem makedonischen Königshause und dem Reiche die Treue. Ein Freund der griechischen Philosophie, vor allem durch die Lehren des Aristoteles gebildet, blieb er in den mannigfachen Gefahren und Schwierigkeiten seiner Stellung sich selbst treu und behauptete die Nüchternheit seines Urteils und die Unabhängigkeit seiner Überzeugung gegenüber der göttergleichen Höhe, auf die Alexander das Königtum gestellt hatte.³⁾

Der Nachfolger des Antipatros in der Reichsverweserschaft, Polyperchon, war den schwierigen Aufgaben, die die Verwaltung des Reiches stellte, nicht gewachsen. Er besaß nicht die persönliche Autorität, durch die Antipatros dem Reichsregiment doch noch eine gewisse Bedeutung zu verschaffen vermochte. Um so mehr fand der Ehrgeiz der Feldherrn Gelegenheit, sich immer stärker geltend zu machen. Der Sohn des Antipatros selbst, Kassandros, war

1) Diod. XVIII 48, 4.

2) Der Vorwurf der Grausamkeit, den Niebuhr (Vortr. üb. alt. Gesch. III S. 66 f.) gegen ihn erhebt, beruht hauptsächlich auf schlecht bezeugten Anekdoten.

3) Suid. u. Antipatros.

durchaus nicht mit der Stellung als Zweiter, die ihm sein Vater angewiesen hatte, zufrieden. Er vertrat mit gleicher Entschiedenheit wie Ptolemaeos selbständige dynastische Tendenzen und suchte sich auf makedonischem Boden eine eigene Herrschaftsstellung zu begründen. Es ist für seine Bestrebungen charakteristisch, daß er sich sogleich vor allem an Ptolemaeos zum Zwecke eines Bündnisses wandte.¹⁾

Vornehmlich aber zeigte sich jetzt die Stellung des Antigonos in ihrer die Reichsregierung gefährdenden Bedeutung. Er hatte im Jahre 320 als Reichsfeldherr mit Erfolg den Kampf gegen Eumenes, der vergeblich die übrigen Führer der Perdikkianischen Partei zu einmütigem Zusammengehen zu gewinnen versucht hatte, geführt. Eumenes hatte durch Antigonos eine Niederlage erlitten, infolge deren sich der größte Teil seines Heeres aufgelöst hatte. Er selbst hatte in einer an der Grenze von Kappadokien und Lykaonien gelegenen Bergfeste, namens Nora, Zuflucht suchen müssen und wurde hier vom Heere des Antigonos belagert.²⁾ An die Besiegung des Eumenes durch Antigonos schloß sich die Niederwerfung der übrigen Häupter des Perdikkianischen Lagers, vor allem des Alketas und Attalos an (Frühling 319).³⁾ Diese Erfolge ließen die ehrgeizigen Hoffnungen des Antigonos mächtig anschwellen, und das Ende des Antipatros bewirkte ein offeneres Hervortreten seiner kühnen Pläne, da seine Stellung nicht mehr durch die Rücksicht auf das überlegene Ansehen des Reichsverwesers eingeengt wurde. Im Vertrauen auf seine bedeutenden militärischen Kräfte, denen keine ebenbürtige Macht im vorderen Asien gegenüberstand, gedachte er sich in den Besitz der Herrschaft über das Reich zu setzen. Seine Pläne gingen also in ähnlicher Richtung, wie die des Perdikkas gegangen waren; nur bestand der wesentliche Unterschied in beider Stellung darin, daß Perdikkas seine ehrgeizigen Absichten zunächst hinter der Reichsverweserschaft hatte verbergen wollen, Antigonos dagegen von Anfang an mehr darauf ausging, seine Herrschaft auf sich selbst zu stellen. Um seine Zwecke möglichst zu fördern, suchte er die Statthalter-

1) Diod. XVIII 49; vgl. auch 54, 1.

2) Diod. XVIII 40f. Plut. Eum. 9f. Nep. Eum. 5, 2ff. Just. XIV 2, 1ff. Strab. XII 537.

3) Diod. XVIII 44ff.; vgl. auch Polyän. IV 6, 7 und IV 6, 6.

schaften und Militärkommandos mit ihm ergebenden Persönlichkeiten zu besetzen.¹⁾ Diejenigen Statthalter asiatischer Provinzen, die selbst danach trachteten, eine selbständige Herrschaftsstellung zu gewinnen, verkannten die Gefahr nicht, die ihnen von Antigonos drohte, und waren darauf bedacht, sich dagegen zu schützen. Arrhidaios, der Satrap des hellespontischen Phrygien, suchte seine eigene Macht durch einen, allerdings vergeblichen Angriff auf Kyzikos²⁾ zu erweitern. Kleitos begab sich zum Reichsverweser Polyperchon. Antigonos rückte mit einem Heere in seine Satrapie Lydien ein und gewann Ephesos und andere Städte für sich.³⁾

Unter diesen Umständen mußte vor allem das Verhältnis des Antigonos zum Reichsverweser Polyperchon, wenn sich dieser nicht völlig beiseite schieben lassen wollte, ein unhaltbares werden, um so mehr, da Kassandros, der seine Stellung unter Polyperchon verlassen hatte, jetzt bei Antigonos Unterstützung für seine Absichten fand. Polyperchon bemühte sich, um in Asien dem drohenden Übergewichte des Antigonos, in Makedonien und Griechenland den Bestrebungen des mit Antigonos verbündeten Kassandros entgegenzuwirken, Bundesgenossen zu gewinnen. So entschloß er sich, in

1) Diod. XVIII 50. Aus den Worten Diodors § 5 (*διέγραψε τῶν ἀξιολόγων φίλων*) οἷς μὲν στραταπείας οἷς δὲ στρατηγίας dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß Antigonos in dem Bestreben, die Statthalterschaften ihrer Selbständigkeit zu entkleiden, schon damals daran gedacht hat, in gewissem Umfange zu dem System Alexanders, das auf einer Trennung der Zivilgewalt von der Militärgewalt beruht hatte, zurückzukehren. Wir erfahren später, bei der Neuregelung, die Antigonos nach dem Ende des Eumenes eintreten ließ, ausdrücklich, daß in Medien die Strategie von der Satrapie, die ein Einheimischer erhielt, getrennt wurde (Diod. XIX 46, 5), und dürfen hiermit wohl die vorher angeführte Stelle Diodors in Zusammenhang bringen, in dem Sinne, daß eine solche Trennung der zivilen Administration und des militärischen Kommandos den politischen Absichten des Antigonos im allgemeinen entsprochen habe, wenn er sie auch in Rücksicht auf die damaligen Verhältnisse nur in beschränktem Maße zur Durchführung bringen konnte. Von einer lokalen Scheidung der Verwaltungen als Satrapien und Strategien, so daß die Strategien besondere Bezirke neben den Satrapien gebildet hätten, fehlt jedenfalls für den asiatischen Reichsteil damals jede Spur.

2) Im Jahre des Apollodoros 319/8. Marm. Par. ed. Jacoby S. 22, 12. Dazu stimmt es, daß nach Diod. XVIII 52, 1 Antigonos die Nachricht von der Belagerung von Kyzikos empfing, als er in Kelaenae in Phrygien weilte, d. h. dort wahrscheinlich sein Winterquartier 319/8 hielt.

3) Diod. XVIII 52.

Griechenland mit dem Herrschaftssystem des Antipatros zu brechen. Das Freiheitsdekret, das im Namen des Philippos Arrhidaeos noch im Jahre 319 erlassen wurde¹⁾, stellte die Verfassungen, wie sie unter Philipp und am Anfang von Alexanders Regierung bestanden hatten, wieder her und gewährte den verbannten und des Bürgerrechts beraubten Demokraten Rückkehr in ihre Heimat und Wiedereinsetzung in ihre politischen Rechte. So konnte die Demokratie in den hellenischen Staaten unter dem Schutze der makedonischen Regierung von neuem ihr Banner entfalten. Es war aber, wie namentlich die Entwicklung der Dinge in Athen bewies, nicht eine politische Demokratie, die von dem großen Ideal der Isonomie erfüllt war, sondern eine soziale, die die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bestrebungen der besitzlosen Bevölkerungsschichten zur Herrschaft bringen sollte. Auch im makedonischen Königshause selbst suchte Polyperchon Rückhalt für seine Stellung. Die Mutter Alexanders, die Königin Olympias, weilte damals noch in Epeiros, wohin sie sich wegen ihrer persönlichen Feindschaft gegen Antipatros zurückgezogen hatte.²⁾ Diese lud der Reichsverweser jetzt ein, nach Makedonien zu kommen und die vormundschaftliche Regierung für ihren Enkel Alexander zu übernehmen.³⁾ Er hoffte durch ein Zusammenwirken mit der Mutter des großen Königs seine eigene Autorität befestigen zu können. Vor allem lenkte er aber seine Blicke auf Eumenes, der wegen seiner hervorragenden militärischen und politischen Eigenschaften als besonders geeignet erschien, die Sache der Reichsregierung in Asien gegen Antigonos zu führen. Er hatte durch Überlistung des Antigonos Befreiung von der Belagerung gewonnen.⁴⁾ Polyperchon setzte ihn in seine früheren politischen Rechte wieder ein und übertrug ihm die Führung des Reichskrieges in Asien gegen Antigonos. Der Königsschatz in Kyinda in Kilikien wurde ihm zur Verfügung gestellt und die Führer der Argyraspiden erhielten den Befehl, sich mit ihm zu vereinigen und seinem Oberkommando unterzuordnen.⁵⁾ So trat Eumenes, noch mehr als unter der Reichsverweserschaft des Perdikkas, für einige Jahre in den Mittelpunkt

1) Diod. XVIII 56. Vgl. auch Plut. Phok. 32. 2) Vgl. P-W. V 2727.

3) Diod. XVIII 49, 4. 57, 2. 65, 1.

4) Diod. XVIII 41, 4ff. 42. 50, 4f. 53, 4ff. Plut. Eum. 11f. Nep. Eum. 5.

5) Diod. XVIII 57, 3f. 58. Plut. Eum. 13.

der großen politischen und militärischen Aktion. Es bot sich jetzt seinem ungewöhnlichen diplomatischen Geschick und seiner militärischen Organisationskraft ein weites Feld der Betätigung. Seine bedeutenden persönlichen Eigenschaften mußten den Mangel ausgleichen, der seine Stellung im makedonischen Heere so schwierig machte. Eumenes war kein Makedone, sondern Grieche und hatte infolgedessen immer mit dem Mißtrauen der makedonischen Truppen und dem Korpsgeist der makedonischen Führer zu kämpfen. Es war ihm von Anfang an deutlich, daß er sich nicht in den Wettkampf mit den makedonischen Großen um eigene Herrschaftsgründungen einlassen, sondern daß er nur als Beauftragter des makedonischen Königtums, als Verfechter der Einheit des Reiches seine Stellung ausfüllen und selbst einen bedeutenden Einfluß ausüben könne. Deshalb hatte er allen Verlockungen, die seitens einzelner makedonischer Großen an ihn ergangen waren, ihre besonderen Bestrebungen zu unterstützen, widerstanden. So wußte er auch in dem Heere, das jetzt seiner obersten Leitung unterstellt wurde, seine eigene Stellung als Vertreter der Einheit des Reichsheeres in wirksamster Weise zu befestigen und mit der großen Tradition von Alexanders Königtum zu verknüpfen. Er ließ dem dahingeschiedenen göttlichen Alexander ein Zelt und einen goldenen Thron verfertigen und machte dieses Zelt nicht allein zum Orte des Kultes für den vergöttlichten König, sondern zugleich auch zur Stätte der Beratung für die Führer der Truppen und überhaupt zum politischen und militärischen Mittelpunkt des Reichsheeres. So erschien er selbst nur als der Geschäftsträger für die durch den göttlichen Alexander repräsentierte Einheit dieses Heeres.¹⁾ Er sicherte sich dadurch das Vertrauen der Makedonen und vermochte die Versuche, die von Ptolemaeos und Antigonos gemacht wurden, die Argyraspiden von ihm abwendig zu machen, abzuwehren.

In Griechenland übte unterdessen das Freiheitsdekret des Polyperchon Wirkungen aus, die nicht gerade zu einer Konsolidierung der griechischen Verhältnisse führten. Vor allem erfolgte die Herstellung der Freiheit in Athen in Formen, die als ein Hohn auf die Herrschaft der Gesetze erschienen. Es war dem Befehlshaber der makedonischen Besatzung in Munychia, der mit Kassandros in

1) Diod. XVIII 60f. Plut. Eum. 13. Polyaeu. IV 8, 2. Nep. Eum. 7.

Kaerst, hellenist. Zeitalter. II. 1.

Verbindung stand, gelungen, durch einen Handstreich sich auch noch des Peiraeus zu bemächtigen. Der greise Phokion, der seit dem Sturze der Demokratie durch Antipatros die Leitung des athenischen Staates in seinen Händen hatte¹⁾, dem als Strategen die Pflicht oblag, für den Schutz der Stadt zu sorgen, hatte durch seinen Mangel an Wachsamkeit und Initiative jedenfalls nicht ohne Grund den Unwillen des athenischen Volkes erregt. Jetzt erschien Alexander, der Sohn des Polyperchon, mit einem Heere in Attika. Die Hoffnung der Athener, daß er sie auf Grund des königlichen Freiheitsdekretes wieder in den Besitz der Hafenforts setzen werde, hatte keine Aussicht auf Erfüllung, da er vielmehr eigene Herrschaftspläne Athen gegenüber zu verfolgen schien. Aber die seit dem Friedensschlusse Athens mit Antipatros aus ihrem Vaterlande Verbannten, die sich in großer Zahl dem Zuge Alexanders angeschlossen hatten, benutzten jetzt die Gelegenheit, in Athen einzudringen, stürzten hier die oligarchische Regierung und stellten die Demokratie wieder her.²⁾ In tumultuarischem Verfahren, an dem eine Anzahl solcher, die überhaupt nicht zur athenischen Bürgerschaft gehörten, teilnahmen, wurde Phokion seines Strategenamtes entsetzt. Er begab sich zu Polyperchon, wurde aber von diesem, der sich den Athenern gefällig erweisen wollte, seinen demokratischen Gegnern ausgeliefert. In summarischer Form wurde er in Athen verurteilt und dann hingerichtet (April/Mai 318)³⁾. Es war mehr ein Racheakt seitens der durch Antipatros aus Athen vertriebenen politischen Gegner Phokions als ein Rechtsurteil. Das Verhalten der Athener ließ um so mehr jede politische Klugheit vermissen, als sie sich durchaus nicht in einer militärisch gesicherten Lage befanden, sondern seitens des Kassandros, der jetzt über die wichtigen Hafenpositionen Athens verfügte, eine Gefährdung ihrer neu gewonnenen Freiheit zu erwarten hatten. Auch das Verhalten Polyperchons war nicht bloß unbillig, sondern zugleich im höchsten Grade kurzsichtig. Daß der Reichsverweser ohne weiteres einen Mann fallen ließ, der sich bisher als einen der wirksamsten Vertreter des Anschlusses Athens an die makedo-

1) Diod. XVIII 65, 6.

2) Auf diese Herstellung der Demokratie in Athen bezieht sich J. G. II 231^b = Syll.² 163 Z. 26 f.

3) Diod. XVIII 64 ff., Plut. Phok. 32 ff., Nep. Phok. 3 f.

nische Herrschaft erwiesen hatte, zeigt, daß er hinter dem momentanen Interesse seiner persönlichen Stellung das der makedonischen Herrschaft selbst in ungebührlicher Weise zurücktreten ließ.

Phokion ist eine Paradefigur der späteren moralisierenden Geschichtsschreibung. Diese hat es uns nicht leicht gemacht, hinter den zahlreichen Anekdoten, die dazu dienen, die persönliche Unbestechlichkeit und Geradheit, die unerschrockene Freimütigkeit ihres Helden zu veranschaulichen, die eigentlichen politischen Bestrebungen, die sein Tun bestimmten, klar zu erkennen. Das Bild, das ein neuerer Forscher von ihm entworfen hat, das ihn als einen Vorkämpfer für die Errichtung eines einheitlichen griechischen Nationalstaates unter makedonischer Führung darstellt¹⁾, hat sich bei unbefangener Betrachtung ebenso verflüchtigt, wie die angeblich auf nationale Einheit unter makedonischer Hegemonie gerichteten Tendenzen der philosophischen Kreise in Athen, insbesondere der Akademie, mit der Phokion persönlich Fühlung unterhielt.²⁾ Aber das kann nicht zweifelhaft sein, daß Phokion eine Politik des Anschlusses an die überlegene makedonische Macht vertrat, nicht aus nationalem, aber auch nicht aus persönlich-eigennützigem Interesse — seine persönliche Unbescholtenheit zu bezweifeln, liegt nicht der geringste Anlaß vor —, sondern weil er eine selbständige Machtstellung Athens nicht mehr für möglich hielt. Er ist so für Athen recht eigentlich der Repräsentant einer resignierenden Politik geworden. Das verleiht gerade auch im Hinblick auf Demosthenes seiner Gestalt ein eigentümliches Interesse. Daß diese Resignation nichts Großes zu leisten vermocht hat, daß sie nur darauf bedacht war, mit einer gewissen Würde sich in das Unvermeidliche zu fügen, können wir begreifen.

Die beiden großen Parteien, die sich im Reiche gegenüberstanden, trafen die umfassendsten Vorbereitungen, um möglichst bald eine Entscheidung in dem großen Kampfe, der das Schicksal des Alexanderreiches bestimmen sollte, herbeizuführen. Der stärkste Vorkämpfer eigenmächtiger Herrschaftsgewalt in Asien, Antigonos, befand sich damals noch im Bunde mit den anderen Repräsentanten der im Reiche emporstrebenden selbständig-dynastischen Herrschafts-

1) Bernays, Phokion 1881.

2) Vgl. hierzu auch Gomperz, Wiener Studien IV, 1882, S. 102ff.

bestrebungen, Kassandros, Ptolemaeos, wohl auch Lysimachos.¹⁾ Ptolemaeos hatte mit Erfolg seine Herrschaft in den phönikisch-syrischen Gebieten ausgebreitet²⁾, Kassandros war bestrebt, in Griechenland zu den Häfen Athens, die in seine Gewalt gekommen waren, weitere Stützpunkte seiner Macht zu gewinnen.³⁾

Eumenes hatte nun im Einverständnis mit dem Reichsverweser Polyperchon den Plan entworfen, aus den phönikischen Küstengebieten Ptolemaeos zu verdrängen und sich selbst hier festzusetzen. Er gedachte, eine bedeutende Flotte zusammenzubringen, um dann im Verein mit den maritimen Streitkräften Polyperchons das Meer beherrschen zu können und auch eine Vereinigung der Landmacht des Reichsverwesers mit seiner eigenen in Asien zu ermöglichen.⁴⁾ Polyperchon suchte unterdessen in Griechenland sich auf dem Boden des Freiheitsdekretes eine weitere Verstärkung seiner Position zu verschaffen.⁵⁾

Der Kriegsplan des Eumenes wurde ähnlich wie der des Perdikkas im Jahre 321 durch die ungemein geschickte und erfolgreiche Strategie des Antigonos zum Scheitern gebracht. Während Eumenes im Begriffe war, von Kilikien aus, wo er sich auch in den Besitz des Königsschatzes von Kyinda gesetzt hatte, seine Macht zu Lande und zur See zu konsolidieren, während Polyperchon im Peloponnes mit der vergeblichen Belagerung von Megalopolis, das nicht bereit war, sich ihm anzuschließen, seine Zeit hinbrachte, fiel die Entscheidung, die Antigonos zum Meister der militärischen Situation machte. Diese Entscheidung erfolgte an einem Punkte, der, wie kein anderer geeignet war, als Schlüssel für die gleichzeitige Be-

1) Für diesen können wir es wohl vor allem aus Diod. XVIII 72, 9 schließen (vgl. auch XIX 56, 4). Die oben Genannten waren die bedeutendsten Vertreter der *ιδιοπραγία* gegenüber der durch das Königshaus repräsentierten legitimen Reichsgewalt. Die Bedeutung dieser *ιδιοπραγία* für die Diadochengeschichte hat anscheinend Hieronymos von Kardia in seinem Geschichtswerk schon klar und scharf hervorgehoben (vgl. z. B. Diod. XVIII 42, 2, 52, 8).

2) Diod. XVIII 73, 2, Marm. Par. 22, 12 ed. Jacoby (unter d. Jahre 319/8).

3) Diod. XVIII 64f.

4) Diod. XVIII 63, 6, vgl. c. 57, 4, 73, 1f.

5) Diod. XVIII 68ff. Aus Diod. XVIII 69, 3: *συναγαγὼν ἐκ τῶν πόλεων συνέδρους* (sc. *Πολυπέρχων*) *διέλεχθη περὶ τῆς πρὸς αὐτὸν συμμαχίας* will Niese I 244, 5 schließen, daß Polyperchon eine Versammlung des korinthischen Bundes berufen habe, offenbar irrig, wie schon der Wortlaut Diodors wahrscheinlich macht.

herrschaft von Asien und Europa zu dienen, im Bosphoros, in der unmittelbaren Nähe von Byzanz. Hier traf der Führer der königlichen Flotte, Kleitos, mit dem Admiral des Kassandros, Nikanor, der seine Flotte durch die Schiffe des Antigonos verstärkt hatte, zusammen. Nikanor erlitt zunächst eine Niederlage durch den königlichen Admiral, aber Antigonos wußte durch sein energisches und geschicktes Eingreifen den Sieg des Feindes in eine vernichtende Niederlage umzuwandeln (318).¹⁾ Die feindliche Flotte wurde fast völlig aufgelöst, Antigonos und seine Verbündeten waren Herren zur See. Die Bedeutung des Seesieges von Byzanz war eine ungeheure. Das, was Polyperchon und Eumenes hatten hindern wollen — eine Vereinigung der Streitkräfte der Verbündeten —, konnte jetzt jederzeit ausgeführt werden; dagegen die Verbindung des Eumenes mit Polyperchon wurde vorläufig unmöglich gemacht.

Antigonos konnte sich jetzt entweder auf Griechenland werfen und hier, gestützt auf sein Übergewicht zur See, den Reichsverweser aus seiner herrschenden Stellung verdrängen, oder er konnte, in seinem Rücken gedeckt, sich gegen Eumenes wenden. Er entschied sich für das letztere und überließ seinem Verbündeten Kassandros zunächst die militärische und politische Ausnützung des Sieges in Europa. Eumenes war der gefährlichste Gegner, und seine Überwindung bot die unmittelbarste Aussicht zur Erreichung des politischen Ziels, das sich Antigonos zunächst vor allem gesteckt hatte, der Herrschaft über Asien. In Eilmärschen zog er mit einem auserlesenen Heere nach Kilikien, um Eumenes' Stellung hier zu vernichten, bevor dieser mit seinen umfassenden Rüstungen zum Abschluß gelangt sei. Sein Plan gelang. Eumenes war mit seinen Rüstungen noch nicht weit genug gediehen, um es schon wagen zu können, dem Antigonos zu offenem Kampfe entgegenzutreten. Er mußte sich entschließen, schleunigst den Zug nach Osten anzutreten, um seine

1) Diod. XVIII 72. Polyän. IV 6, 8. Die parische Marmorchronik S. 22, 13 ed. Jacoby verlegt die Seeschlacht von Byzanz in das Archontat des Demogenes 317/6. Dieser Ansatz stürzt aber die gesamte in sich zusammenstimmende Chronologie dieser Jahre um. Die Winterquartiere des Eumenes in Babylonien (Diod. XIX 12, 1) und des Antigonos in Mesopotamien (Diod. XIX 15, 6), die dem Seesieg von Byzanz gefolgt sind, müssen die vom Winter 318/7, nicht 317/6 sein. Ich stimme mit Beloch, Gr. Gesch. III 2 S. 192 f., überein, der zu einer Verwerfung der Angabe der parischen Chronik gelangt.

Vereinigung mit den Streitkräften der östlichen Statthalterschaften des Reiches zu bewerkstelligen.¹⁾ Damit wurde er aber völlig von dem Zusammenhang mit dem Meere und von der militärischen Verbindung mit dem Reichsverweser abgedrängt.

Nachdem Eumenes in Babylonien überwintert hatte (318/7), gelangte er, ungeschädigt durch die Versuche der Satrapen von Babylonien und Medien, Seleukos und Peithon, die Argyraspiden von ihm abwendig zu machen, und durch andere feindliche Maßregeln, wodurch sie seine Heeresmacht zu vernichten suchten²⁾, nach Susiana, wo er seine Vereinigung mit den Satrapen der östlichen Landschaften ausführte. Seine Stellung wurde auch hier durch die Rivalitätsansprüche der makedonischen Führer, insbesondere des Satrapen von Persis, Peukestes, und des Kommandanten der Argyraspiden, Antigenes, bedroht, doch gelang es ihm wieder durch Hintanstellung seiner persönlichen Ansprüche, indem alle Verhandlungen gemeinsam in dem Zelte des göttlichen Alexander geführt wurden, die einheitliche Aktion des Heeres zu erhalten.³⁾

Antigonos hatte von seinen Winterquartieren in Mesopotamien aus Verstärkungen an sich gezogen, sich dann mit Seleukos und Peithon verbunden und zog nun im Sommer⁴⁾ 317 gegen Eumenes heran. Sein Versuch, den Kopratas (Dizful) zu überschreiten, mißlang. Er wandte sich deshalb nordwärts nach Medien, das Gebiet der räuberischen Kossäer unter großen Schwierigkeiten und Verlusten durchziehend, anscheinend in der Absicht, durch eine Bedrohung der östlichen Landschaften, insbesondere der Provinz Persis, von Norden her das Heer des Eumenes zu nötigen, seine Stellung weiter östlich zu nehmen. Der Plan, den Antigonos verfolgte, gelang. Zwar wurde im Kriegsrat des Eumenes noch einmal die Möglichkeit erwogen, westwärts nach dem Mittelmeer zu ziehen und so Antigonos von seiner westlichen Operationsbasis abzudrängen, aber da die Satrapen der östlichen Provinzen im Interesse ihrer eigenen Herrschaft gegen diesen Plan Widerspruch erhoben,

1) Diod. XVIII 73, 1 f.

2) Diod. XIX 12 f.

3) Diod. XIX 15. Plut. Eum. 13. (Hier haben wir eine in politisch-tendenziösem Sinne erfolgte Umbildung der ursprünglichen, wahrscheinlich auf Hieronymos zurückgehenden Tradition vor uns; vgl. meinen Artikel P-W. VI 1089.)

4) Vgl. Diod. XIX 18, 2.



ließ ihn Eumenes, um einen offenen Zwist zu verhüten, fallen. Er rückte mit seinem Heere in Persis ein und zog dem Antigonos, der von Norden her, wahrscheinlich auf der von Ekbatana über Aspadana (Jsfahân) führenden Straße, herankam, entgegen.¹⁾ Nach einer unentschiedenen Schlacht in der Landschaft Paraetakena bezogen Eumenes und Antigonos Winterquartiere.²⁾

Von seinen Winterquartieren in Medien aus suchte Antigonos durch einen kühnen Marsch durch die Wüste das feindliche Heer in den Winterquartieren zu überfallen, um die Wintersonnenwende 317. Aber die Absicht scheiterte. Eumenes gelang es, rechtzeitig seine Truppen zusammenzuziehen, und so kam es zum Entscheidungskampfe in der Landschaft Gabiene. Der Ausgang der Schlacht an sich war unentschieden. Die Argyraspiden hatten im Kampfe der Fußtruppen den Sieg gewonnen; dagegen war Antigonos' Reiterangriff — namentlich auch infolge des zweideutigen Verhaltens des Peukestes, des Satrapen von Persis, auf Eumenes' Seite, — von entschiedenem Erfolge begleitet, und er hatte durch einen glücklichen Überfall das feindliche Lager mit allen seinen Vorräten in seine Gewalt bekommen. Dies brachte auf die Argyraspiden eine solche Wirkung hervor, daß sie ihren Feldherrn Eumenes jetzt dem Antigonos auslieferten. Dieser ließ ihn — angeblich dem Drängen seines Heeres folgend — töten, obgleich sein eigener Sohn Demetrios sich für ihn verwandt hatte.³⁾

So erlag Eumenes mehr den Schwierigkeiten seiner Stellung und der unbotmäßigen Eigenmächtigkeit der makedonischen Veteranen, als daß er im offenen Kampfe selbst gegen einen so bedeutenden Gegner wie Antigonos eine entscheidende Niederlage erlitten hätte. Unerschöpflich an kühnen und klugen Einfällen, in den schwierigsten und fast verzweifelten Lagen immer neue Auswege findend, allerdings auch kleine Mittel nicht verschmähend, hatte er als Nichtmakedone und in seiner gewissermaßen neutralen Stellung als Be-

1) Diod. XIX 15, 6. 17 ff. Plut. Eum. 14.

2) Diod. XIX 26 ff. Nep. Eum. 8, 1. Polyaen IV 6, 10 f. Plut. Eum. 15. Bei Diodor ist eine genaue und sachkundige, auf Hieronymos von Kardia zurückgehende Darstellung der Aufstellung und einzelnen Bestandteile der beiden Heere erhalten.

3) Hauptbericht Diod. XIX 37—44; vgl. ferner Polyaen. IV 6, 13. 8, 4. Nep. Eum. 9 ff. Plut. Eum. 16 ff. Just. XIV 3 f.

auftragter des Königshauses nicht jenes feste und dauernde persönliche Verhältnis des Feldherrn zu seinen Truppen gewonnen, das sein Gegner Antigonos anscheinend in so hohem Maße sich errungen hatte.

Mit dem Tode des Eumenes war die Sache des Königshauses in Asien verloren. Antigonos gewann die unbedingte Herrschaft über das asiatische Reich. Die großen Königsschätze in Susa und Ekbatana, zu denen dann noch der von Kyinda hinzukam, fielen in seine Hände. 11 000 Talente standen als jährliche Einkünfte ihm zu Gebote.¹⁾ Von der einheimischen Bevölkerung Asiens wurden ihm zum Teil schon königliche Ehren dargebracht. Durch eine Neuverteilung der Provinzen suchte er seine Herrschaft zu befestigen. Diejenigen Statthalter, die ihm als zuverlässig erschienen, oder deren Entfernung — namentlich in den entlegeneren östlichen Landschaften — Schwierigkeiten und Gefahren barg, beließ er auf ihren Posten. Dagegen führte er in einzelnen besonders wichtigen unter den zentralen Landschaften des asiatischen Reiches eine Neubesetzung durch. Den Satrapen von Medien, Peithon, dessen großer Machtstellung und ehrgeizigen Absichten er besonderes Mißtrauen entgegenbrachte, ließ er, nachdem er ihn an sich herangelockt hatte, töten und beauftragte einen Einheimischen mit der Zivilverwaltung Mediens, während er das militärische Kommando einem Offizier, von dem er nichts zu befürchten hatte, anvertraute. Auch den Statthalter von Persis, Peukestes, der schon dem Eumenes besondere Schwierigkeiten bereitet hatte und infolge seiner weitgehenden Akkommodation an die persischen Sitten großes Ansehen bei der Bevölkerung von Persis genoß, entsetzte er seiner Satrapie. Von besonders weittragenden Folgen wurde das Vorgehen gegen den Satrapen von Babylon, Seleukos. Dieser war zunächst dem Antigonos mit königlicher Ehrung entgegengekommen; als aber Antigonos von ihm Rechenschaft über die Einkünfte seiner Satrapie forderte, sah er darin einen Eingriff in seine Rechte und entfloh, um nicht das Schicksal des Peithon auf sich zu laden, mit wenigen Reitern nach Ägypten zu Ptolemaeos, der als der konsequenteste und erfolgreichste Verfechter der Selbständigkeit der Satrapen erschien.²⁾

1) Diod. XIX 56, 5.

2) Diod. XIX 46—48. 55.

Er fand bei Ptolemaeos eine günstige Aufnahme und wußte auch Kassandros und Lysimachos durch den Hinweis auf die Gefahren, die ihnen allen von Antigonos' überlegener Stellung drohten, für sich zu gewinnen.

Antigonos konnte allerdings nicht im Zentrum seines Herrschaftsgebietes dem Seleukos eine selbständige Stellung lassen, aber er hatte kein Interesse daran, es jetzt schon zu einem Bruche mit seinen bisherigen Verbündeten kommen zu lassen; seine nächsten Pläne waren auf die Sicherung der Herrschaft über Asien gerichtet.¹⁾ Indessen seine Vorstellungen bei Ptolemaeos, Lysimachos, Kassandros waren fruchtlos. Diese verlangten vielmehr eine neue gemeinsame Verteilung der Provinzen und des Königsschatzes. Da Antigonos diese Forderungen ablehnte, schlossen Ptolemaeos, Lysimachos, Kassandros eine Koalition gegen Antigonos, der auch Asandros, der Satrap von Karien, beitrug.²⁾

Kassandros hatte, während Antigonos im fernen Osten Eumenes bekriegte, die durch den Seesieg von Byzantion geschaffene Lage erfolgreich zu seinen Gunsten ausgenutzt. Die Lage Athens wurde jetzt, da es seines Hafens verlustig gegangen war und infolge der Seeherrschaft des Antigonos und Kassandros die Möglichkeit der überseeischen Proviantierung fortfiel, immer schwieriger. So gewann der Gedanke eines Ausgleichs mit Kassandros immer mehr an Boden. Auf Grund von Verhandlungen, bei denen Demetrios von Phaleron eine besondere Rolle gespielt zu haben scheint³⁾,

1) Allerdings stand die Stellung des Ptolemaeos in Syrien und Phoenikien auch schon in einem gewissen Widerspruch zu diesen Plänen.

2) Diod. XIX 56 f.; vgl. auch c. 85, 3. Es wurde bestimmt, daß ganz Syrien dem Ptolemaeos, Babylonien dem Seleukos, das hellespontische Phrygien dem Lysimachos, Kappadokien und Lykien dem Asandros zufallen sollten. Diodor erwähnt bloß die Regelung der asiatischen Angelegenheiten; deshalb ist die Stellung des Kassandros in Europa nicht berücksichtigt. Daß Kassandros nicht, wie die handschriftliche Überlieferung Diodors es enthält, für sich Kappadokien und Lykien ausbedungen haben kann, scheint mir sicher (trotz Niese I 274 und Beloch III 1 S. 122, 2). Ich stimme durchaus mit Köhler, Berl. Sitzungsber. 1898 S. 829 Anm., überein, auch darin, daß wahrscheinlich die bei Diodor eingetretene Verwirrung betreffs der Namen Asandros und Kassandros (vgl. auch meinen Artikel P-W II S. 1516) wohl schon dem Autor selbst zur Last zu legen ist.

3) Vgl. J. G. II 584 = Syll.² 164.

wurde im Anfang des Jahres 317¹⁾ eine Kapitulation mit Kassandros abgeschlossen.²⁾

Die Athener erhielten den Hafen Peiraieus zurück, mußten aber in eine makedonische Besatzung in Munychia willigen, die so lange dort bleiben sollte, bis Kassandros den Krieg gegen den Reichsverweser beendet habe. Die demokratische Verfassung wurde abermals beseitigt und durch eine gemäßigt timokratische ersetzt, indem ein Zensus von 10 Minen als Grundlage für die Ausübung des Bürgerrechts festgesetzt wurde. Auch jetzt wieder ging man im wesentlichen auf die Form zurück, die die athenische Verfassung vor den großen demokratischen Reformen des 5. Jahrhunderts gehabt hatte. Dies zeigt sich zunächst vornehmlich in der bedeutenden Stellung, die dem Areopag eingeräumt wurde³⁾; aber auch die Einführung der Wahl für die höheren Ämter, die mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann⁴⁾, würde den gleichen Zusammenhang der politischen Absichten erkennen lassen. Die Athener mußten „als Freunde und Bundesgenossen des Kassandros“ auf eine selbständige auswärtige Politik verzichten und sich mit einer wesentlich kommunalen Selbständigkeit begnügen. Die Leitung des Staates übernahm, wahrscheinlich unter dem Namen eines Epistates⁵⁾ — formell auf Grund einer Wahl durch die Athener, tatsächlich natürlich nach dem Willen des Kassandros — der Phalereer Demetrios⁶⁾, ein Schüler des Theophrast. Die Verwaltung des Demetrios bietet der geschichtlichen Betrachtung ein besonderes Interesse, weil sie den Versuch darstellt, einen Staat nach den Vorschriften der Philosophie

1) Am Ende des Jahres 318 bestand noch die Demokratie in Athen, wie Koehler aus J. G. II 231^b = Syll.² 163 Z. 26 ff. mit Recht geschlossen hat. Es stimmt dazu, daß Demetrios von Phaleron, der im Frühsommer 307 Athen räumen mußte, im ganzen 10 Jahre die Herrschaft innegehabt hat, Diog. Laert. V 75. Diod. XX 45, 5. Die parische Marmorchronik setzt den Beginn der Herrschaft des Demetrios in das Archontenjahr des Demogenes 317/6, ed. Jacoby S. 22, 13.

2) Diod. XVIII 74.

3) Vgl. Philoch. frg. 143.

4) Man hat diese wohl zutreffende Folgerung daraus gezogen, daß Demetrios selbst 309/8 das Archontat bekleidet hat.

5) Vgl. Diod. XIX 78, 3. XX 45, 5. Ein Epimeletes wird von Kassandros auch in Messene eingesetzt nach Diod. XIX 64, 1.

6) Vgl. über seine Gesetzgebung vor allem Philochoros frg. 141—143; sonst noch Diog. Laert. V 75. Demochares bei Polyb. XII 13, 8 ff. = Democh. frg. 2. Strabo IX 398 und im allgemeinen: Martini, P-W IV 2817 ff.

zu verwalten. Es sind die Ideen Platons und des Aristoteles, die der Phalereer zu verwirklichen strebte, und wenn für eine selbstständige Machtentfaltung des athenischen Staates in dem System der Politik, dem Demetrios diene, kein Raum mehr war, so war ja auch in dem Staatsideal der Philosophen der Machtgedanke hinter den ethischen Zielen des Staates entscheidend zurückgetreten. Die Gesetzgebung des Demetrios diene vor allem dem ethischen Zwecke der Erziehung des Volkes¹⁾, gemäß dem Grundsatz des Aristoteles, daß die öffentliche Erziehung des Volkes möglichst das ganze Leben des Bürgers hindurch fortgesetzt werden müsse.²⁾ Die Behörde der Gesetzeswächter (Nomophylakes), die Demetrios einsetzte, um „die Beamten zur Befolgung der Gesetze anzuhalten“³⁾ und wohl überhaupt das gesamte Leben des Staates im Rahmen der Gesetzlichkeit zu erhalten, entsprach im wesentlichen dem Amte, das Platon für seinen Gesetzesstaat aufgestellt hatte, und stand im Einklang mit den Lehren, die von Aristoteles in seiner Politik hierüber vorgetragen worden waren.⁴⁾ Die Beaufsichtigung des gesamten Lebens durch besondere Ämter, von denen uns das vor allem charakteristische der Gynaikonomoi, der Frauenwächter, genannt wird, eine weitgehende Regulierung auch des Privatlebens durch die Gesetzgebung, die uns namentlich in den Luxusgesetzen des Demetrios entgegentritt⁵⁾, sind durchaus auch im Sinne der politischen Konstruktionen der Idealphilosophie. Auch die positive Fürsorge für die gemeinsamen staatlichen Kulturaufgaben fehlt in der Wirksamkeit des Demetrios nicht. Wichtiger als seine Bautätigkeit ist in dieser Richtung die Verwandlung der privaten Choregie in eine staatliche Choregie, d. h. die Übernahme der Aus-

1) Dies war es, was Duris frg. 27 mit den Worten: τοὺς βίους τᾶντων bezeichnet. Er sucht dadurch einen um so wirksameren Kontrast zu dem eigenen Privatleben des Phalereers zu gewinnen, das er übrigens wohl in gehässig übertreibender Weise darstellt (vgl. auch die Schilderung des Karystios frg. 10 — F. H. G. IV S. 358).

2) Arist. Eth. Nicom. X 10 p. 1180^a 1 ff.

3) Philoch. frg. 141^a.

4) Vgl. vor allem Arist. Polit. III 16 p. 1287^a 20 ff., weiter auch V 8 p. 1303^b 20 ff.; auch die Aufzählung VI 8 p. 1322^b 38 ff., wo das ebenfalls von Demetrios eingerichtete Amt der Gynaikonomoi erwähnt wird, zeigt, was Aristoteles selbst für wünschenswert hielt.

5) Andererseits ist gerade in diesen Bestimmungen zum Teil auch die Anlehnung an das Vorbild Solons nicht zu verkennen.

stattung und Inszenierung der Dionysischen Agone auf den Staat.¹⁾ Wir dürfen diese Maßregel nicht vereinzelt betrachten, sondern in ihrer Beziehung zu der Gesamttendenz der staatsmännischen Verwaltung des Phalereers.²⁾ Sollten wir nicht vor allem auch einen geistigen Zusammenhang annehmen dürfen mit der später auf den Rat des Demetrios erfolgten Gründung des Museion in Alexandria? Daß der Staat selbst durch seine positiven Vorrichtungen und Aufwendungen für die geistige und sittliche Bildung seiner Bürger sorgen müsse, das war die Forderung, die von der Idealphilosophie, vor allem von Platon, in eigentümlicher und konsequenter Ausprägung der in der griechischen Polis erwachsenen Kulturstaatsidee, erhoben worden war. Demetrios hat anscheinend in beschränktem Umfange das begonnen, was mit bedeutenderen Mitteln zum Teil schon das hellenistische Königtum, namentlich von Ägypten, vor allem aber später in ausgesprochenem Zusammenhang mit den Gedanken der Philosophen das römische Kaisertum der Hadrianisch-Antoninischen Epoche durchgeführt hat. Eine Staatsuniversität hat allerdings Demetrios noch nicht begründet, aber der Zusammenhang, in dem sein persönliches Leben und staatsmännisches Wirken mit der peripatetischen Schule stehen, läßt vermuten — was ja durch das nach seinem Sturze gegebene Gesetz des Sophokles über die Philosophenschulen bestätigt wird —, daß er den Lehren der Philosophie einen großen Einfluß auf das Leben des Staates einzuräumen gedachte.³⁾

Das Gesamtleben des athenischen Staates war allerdings kein

1) Vgl. Koehler Athen. Mittlg. III 229 ff. Die Vermutung ist berechtigt, daß dadurch auch ein gewisser Einfluß des Staates auf diese Darstellungen herbeigeführt werden konnte und wohl auch sollte.

2) Der finanzielle Charakter der Maßregel wird zu einseitig betont von Martini a. a. O. Beloch, Gr. Gesch. III 1 S. 153; ganz verfehlt scheint mir die Erörterung von Holm, Gr. Gesch. IV S. 77 f.

3) Die Vermutung, daß die staatliche Organisation des Ephebeninstituts auf Demetrios zurückgehe, läßt sich allerdings jetzt gegenüber Arist. Pol. Ath. 42, nicht mehr aufrechterhalten. Die Einrichtung gehört vielmehr (vgl. oben S. 13) in die Zeit des Lykurgos. Aber der innere Zusammenhang mit den Gedanken Platons besteht ja auch so, und wenn wir in der späteren Ausgestaltung der Ephebenerziehung auch den staatlichen philosophischen Unterricht finden, so darf vielleicht die Frage erwogen werden, ob nicht hierfür in den Bestrebungen des Phalereers schon ein Vorbild angenommen werden könnte.

schöpferisches mehr, und damit fehlte auch für die Verwirklichung der geistigen und sittlichen Ideale der Philosophie die wichtigste Grundlage. Aber wenn wir erwägen, daß in dem damaligen Athen für ein selbständiges und freies staatliches Leben die innerlichen sittlichen Voraussetzungen nicht gegeben waren, so werden wir zugestehen dürfen, daß die Zucht, die durch die Gesetze und Verwaltungsmaßregeln des Demetrios geübt wurde, dem athenischen Staate und dem athenischen Volke nicht verderblich waren. Jedenfalls hat Demetrios es verstanden, äußerlich den Staat in guter Ordnung zu erhalten, wofür auch die umsichtige und ergiebige Finanzverwaltung, die er ausgetübt hat, Zeugnis ablegt.

Kassandros gewann durch die Übergabe Athens eine bedeutende Verstärkung seiner Stellung in Griechenland. Die Energie und Klugheit, die er an den Tag legte, stachen sehr von der politischen Unproduktivität und militärischen Saumseligkeit des Reichsverwesers Polyperchon ab und waren geeignet, ihm neue Bundesgenossen in Griechenland zu werben. Vor allem gelang es ihm durch einen erfolgreichen Zug nach Makedonien, auch hier festen Fuß zu fassen. Polyperchon wurde durch ihn wahrscheinlich in offenem Felde besiegt, jedenfalls aus Makedonien verdrängt. Eurydike, die Gemahlin des Philippos Arrhidaeos, die mit Grund befürchtete, daß durch die bevorstehende Rückkehr der Olympias nach Makedonien der junge Alexander anstatt des Philippos ganz in den Vordergrund gestellt werden und ihr eigener Einfluß völlig dem der Olympias weichen würde, verband sich mit Kassandros und ernannte diesen an Stelle des Polyperchon zum Reichsverweser.¹⁾

Indessen nach dem Abzuge des Kassandros erschien Olympias, bei der sich jetzt ihr Enkel Alexander befand, mit einer Heeresmacht des Königs Aeakides von Epeiros und des Polyperchon in Makedonien. Das alte Ansehen der Witwe König Philipps, der Mutter Alexanders des Großen, machte sich bei den Makedonen in

1) Diod. XVIII 75 — vgl. auch Polyän. IV 11, 2 — XIX 35, 7, Just. XIV 5, Trog. prol. XIV. Die Theophr. Charakt. 8 vorausgesetzte Situation bezieht Beloch III 2, S. 364 ff. auf diese Zeit, während Cichorius, Leipz. Ausgabe von Theophrasts Charakteren, p. LVIII ff., S. 73 an das Jahr 319 denkt. Ob Eurydike schon diesen ersten Zug des Kassandros nach Makedonien mit veranlaßt hat, oder ob die Verbindung erst während des Zuges geknüpft worden ist, vermögen wir nicht mit Bestimmtheit zu sagen.

so starkem Maße geltend, daß ein allgemeiner Abfall von Philippos Arrhidaeos und Eurydike erfolgte und beide in die Gewalt der Olympias gerieten. Olympias ließ ihrer dämonischen Leidenschaft und Rachsucht freien Lauf und überlieferte nicht nur in grausamer Weise das Königspaar dem Tode, sondern wütete auch gegen das Haus und die nächsten Freunde und Anhänger des Kassandros (Herbst 317).¹⁾

Kassandros, der schon vorher von Eurydike die Aufforderung erhalten hatte, ihr nach Makedonien zur Hilfe zu kommen, brach auf die Kunde von den Greueltaten der Olympias schnell aus dem Peloponnes, wo er damals für die Ausbreitung seiner Herrschaft tätig war, auf. Da die mit Olympias und Polyperchon verbündeten Aetoler ihm den Durchzug durch die Thermopylen streitig machten, setzte er zur See nach Thessalien über und erzwang sich von da aus den Einmarsch nach Makedonien. Olympias wurde in Pydna eingeschlossen. Ein Entsatzversuch seitens des Königs Aeakides von Epeiros scheiterte an dem Widerstreben der Epeiroten, ihrem Könige, der sich ganz zu einem Werkzeuge für die Politik der Olympias gemacht hatte, zu folgen. Sie vertrieben vielmehr Aeakides und schlossen ein Bündnis mit Kassandros.²⁾ Olympias wurde nun (Winter 317/6) in Pydna blockiert und geriet hier in solche Not, daß sie (Frühjahr 316) sich entschließen mußte, zu kapitulieren. Auf die Anklagen der Verwandten der von ihr Getöteten wurde sie in der makedonischen Heeresversammlung zum Tode verurteilt, obgleich sie bei der Kapitulation sich Sicherung ihres Lebens ausbedungen hatte. Als sie ihre Bereitwilligkeit aussprach, offen vor das makedonische Heer zu treten und hier sich zu verteidigen, hielt es Kassandros für geraten, sie heimlich aus dem Wege räumen zu lassen. Der junge Alexander wurde mit seiner Mutter Roxane in Gewahrsam gebracht. Olympias starb mit dem ungebeugten Stolze, der ihr immer eigen gewesen war. Wohl hatte sie durch ihr eigenes Tun die Rache gegen sich her-

1) Diod. XIX 11, wo die Regierungszeit des Philippos Arrhidaeos am genauesten bestimmt wird (6 Jahre und 4 Monate). Vgl. ferner Just. XIV 5, Paus. I 11, 3f., Dur. frg. 24, Euseb. I 229ff., Synkell. 504.

2) Vielleicht hat sich damals (vgl. Diod. XIX 36, 4) der Bund der epirotischen Stämme gebildet oder neugebildet; vgl. meine Ausführungen P.-W. V, S. 3728.

aufbeschworen, aber es war doch arg, daß Kassandros sich zum Henker des Königshauses hergab und an der Mutter des großen Alexander das Todesurteil vollstrecken ließ.¹⁾

Kassandros hielt jetzt die Zeit für gekommen, seine Hände offen nach dem makedonischen Königsthron auszustrecken. Durch seine Vermählung mit Thessalonike, einer Tochter König Philipps II., hoffte er seine Stellung in den Augen der Makedonen zu legalisieren. Er gründete dann an der Stelle des alten Potidaea auf der Halbinsel Pallene eine neue Stadt, die seinen Namen trug, Kassandreia. Ein umfassender Synoikismos vereinigte die Bewohner der benachbarten Gemeinden in der neuen Hauptstadt Makedoniens.²⁾ Damit war die neue Reichsgründung besiegelt. Kassandros ist der erste unter den Diadochen, der eine selbständige dynastische Herrschaftsgründung in seinem eigenen Namen vollzogen hat, in nüchternkalter Berechnung der tatsächlichen Machtverhältnisse und rücksichtsloser Geltendmachung des eigenen Rechtes das legitime Recht des Königshauses und die Einheit des Reiches beiseite setzend. Vom Anfang seiner selbständigen politischen Laufbahn an hatte er sich mit konsequenter Energie auf den Boden jener dynastischen Politik, die zuerst von Ptolemaeos mit so klarer Folgerichtigkeit vertreten worden war, gestellt. Aber während Ptolemaeos seine Herrschaft durchaus an Person und Königtum Alexanders anzuknüpfen bestrebt war, trat Kassandros in seiner persönlichen Stellung wie in seinem politischen Handeln in Gegensatz zum großen König und griff, wie es scheint, vielmehr auf Philipp II. zurück. Durch die Neubegründung der makedonischen Herrschaft wußte er seinen persönlichen Bestrebungen eine sachlich wertvolle Grundlage zu geben, seine eigene Stellung an die geschichtlichen Traditionen und politischen Notwendigkeiten eines nationalen makedonischen Königtums anzulehnen. Daß er in ebenso zäher Verfolgung des als notwendig Erscheinenden wie in kluger Beschränkung auf das Mögliche seine Politik durchzuführen suchte und so seinen persönlichen Ehrgeiz mit den Erfordernissen der Sache, die er vertrat, in Einklang zu halten verstand, sichert ihm unter den Diadochen seinen

1) Vgl. Diod. XIX 35f., 49—51, Just. XIV 6, Euseb. I 231f., Synkell. 504. Die parische Marmorchronik verlegt den Tod der Olympias schon in das Archontenjahr 316/5 (ed. Jacoby S. 22, 14).

2) Vgl. vornehmlich Diod. XIX 52, 1ff.

eigentümlichen, geschichtlich bedeutsamen Platz. Der Begründung von Kassandros' Herrschaft in Makedonien folgte der weitere Ausbau seiner Stellung in Griechenland. Durch den Wiederaufbau Thebens¹⁾ gedachte er sich eine feste Stütze seiner Macht in Zentralgriechenland und zugleich allgemeine Sympathien in der Griechenwelt zu gewinnen.²⁾ Auch im Peloponnes vermochte er mit Erfolg Alexander, dem Sohne des Polyperchon, gegenüber seine Macht zur Geltung zu bringen.³⁾

Die Koalition, die sich gegen Antigonos gebildet hatte, übte natürlich auch auf die griechischen Verhältnisse eine bedeutende Rückwirkung aus. Es kam hier zu einer völlig anderen Parteikonstellation. Antigonos verband sich mit seinem bisherigen Gegner Polyperchon und ernannte diesen zum Strategen des Peloponnes. Die Stellung des Antigonos zum Königshause wurde insofern eine etwas andere, als er es jetzt für gut befand, selbst die vormundschaftliche Regierung für das königliche Haus zu übernehmen.⁴⁾ Er konnte vor allem Kassandros gegenüber mit Erfolg diese Stellung ausspielen. Noch ein anderes Mittel gab es, um der Herrschaft des Kassandros entgegenzuwirken. Das Verhältnis zu der Griechenwelt war für die neuen Machthaber von der größten Bedeutung. Die griechischen Staaten lieferten zahlreiche politische und namentlich militärische Kräfte, deren jene Machthaber bedurften, da die makedonischen Kräfte für die Aufgaben der neuen Großmachtpolitik entfernt nicht ausreichten.⁵⁾ Vor allem aber stand in der damaligen Kulturwelt das griechische Element so sehr im Mittelpunkt, daß für jede Macht, die den Anspruch erhob, hier eine führende, vielleicht sogar die vorherrschende Rolle zu spielen,

1) Unter dem Archontate des Demokleides 316/5 nach der parischen Marmorchronik S. 22, 14 ed. Jacoby. Der Wiederaufbau begann wohl noch im Sommer 316, wozu auch die Angabe bei Diodor XIX 54, 1: im 20. Jahre nach der Zerstörung durch Alexander im wesentlichen stimmt.

2) Diod. XIX 53f., vgl. auch 68, 4; Paus. IX 7, vgl. auch Syll.² 176.

3) Diod. XIX 54, 3f.

4) Diod. XIX 61, 3. Die Ansicht von Droysen (II 2 S. 12, 2), daß den Rechtstitel für diesen Anspruch des Antigonos die Zession des Polyperchon gebildet habe, hat keine Stütze in der Überlieferung und widerspricht dem Charakter der politischen Stellung des Antigonos.

5) Vgl. die bezeichnende Notiz Diod. XIX 60, 1 über Werbungen des Antigonos im Peloponnes.

die Beziehungen zur Griechenwelt eben eine wichtige Grundlage auch ihrer politischen Stellung werden mußten. Die öffentliche Meinung war eine griechische, sie wurde in den Mittelpunkt der damaligen Kultur, vornehmlich auch in Athen¹⁾, gemacht. Die klugen Realpolitiker, die im Kampfe um Herrschaft und Einfluß einander gegenüberstanden, erkannten sehr wohl, was jene Macht der öffentlichen Meinung für sie bedeutete. So wurde im gegenseitigen Wettstreit um die griechische Welt, deren Freiheit und Selbständigkeit im ganzen den neuen makedonischen Großmachtsbildungen erlag, geworben. Wenn es nur einzelnen griechischen Staaten, wie z. B. Rhodos und Byzanz, gelang, durch ihre Lage und die Verhältnisse begünstigt eine bedeutende politische Rolle zu spielen und sogar eine einigermaßen selbständige Position zwischen den miteinander rivalisierenden und sich gegenseitig bekämpfenden Herrschern zu gewinnen, so bildeten auch die übrigen, die hierzu nicht gelangten, doch einen wesentlichen Faktor in den politischen Berechnungen der Diadochen. Für ein makedonisches Königtum, wie es sich damals unter Kassandros neu zu konsolidieren begann, war die Herrschaft über Griechenland geradezu eine Lebensfrage, schon aus geographisch-politischen Gründen eine Voraussetzung für eine Großmachtsstellung dieses makedonischen Königtums überhaupt.

Antigonos gab jetzt die Losung der Freiheit und Autonomie der griechischen Staaten aus. Das Herrschaftssystem des Kassandros in Griechenland, das doch im wesentlichen eine Fortsetzung des Systems des Antipatros war, konnte hierbei nicht bestehen.²⁾ Es war also eine sehr geschickte und erfolgreiche Gegenwirkung gegen Kassandros' Machtstellung, die Antigonos damit einleitete. Indessen dürfen wir sein Eintreten für die griechische Freiheit nicht bloß von diesem besonderen Gesichtspunkte einer Gegenaktion gegen Kassandros betrachten. Es hatte vielmehr allgemeinere Bedeutung für die politischen Pläne des Antigonos. Es bezeichnet das Streben nach der Hegemonie über die Griechenwelt, die er in den Formen der Autonomie seinem Reiche einfügen, zum mindesten dem Einflusse seiner Herrschaft unterordnen wollte.

1) Charakteristisch in dieser Beziehung ist eine dem Antigonos zugeschriebene Äußerung Plut. Demetr. 8 = apophth. Antig. 16, p. 182 e.

2) Daß auch Lysimachos im wesentlichen dasselbe System gegenüber den griechischen Städten in seinem Machtbereich befolgte, ergibt sich aus Diod. XIX 73, 1 ff.

Die Gegner des Antigonos waren ihm damals zur See bedeutend überlegen. Er hatte ihnen keine ebenbürtige Flotte gegenüberzustellen. Wenn er auch ohne Schwierigkeiten sich in den Besitz des größten Teiles des phönikischen Küstenlandes setzen konnte, so waren doch die Schiffe der phönikischen Städte fast alle an Ptolemaeos, der vorher sich zum Meister dieser Küstengebiete gemacht hatte, übergegangen. Antigonos' Streben ging infolgedessen zunächst vor allem darauf, durch umfassende Flottenbauten, die er in verschiedenen Häfen Phönikiens und Kilikiens ausführen ließ, eine leistungsfähige Seemacht zu schaffen, die der Flotte, mit der Seleukos damals das Meer beherrschte, die Spitze zu bieten vermöchte.

Im Besitz der syrisch-phoenikischen Küstenlandschaften, in Verbindung mit dem mächtig aufstrebenden Rhodos¹⁾ mochte er hoffen, durch seine Übermacht zu Lande und zur See seine Gegner erdrücken zu können. Auch Kypros, wo Ptolemaeos schon festen Fuß gefaßt hatte, suchte er, wenn auch zunächst mit geringem Erfolge, für sich zu gewinnen.²⁾ An der phoenikischen Küste war es nur die Stadt Tyros, die Widerstand zu leisten wagte. Sie ergab sich erst nach einer Belagerung von 1 Jahr 3 Monaten (etwa Herbst 314).³⁾

Wie sehr sich Antigonos schon als Herrn Asiens fühlte, wie er — durchaus im Sinne Alexanders — darauf bedacht war, das militärisch Gewonnene sogleich politisch zu organisieren, beweist die Einrichtung eines umfassenden Nachrichten- und Kurierdienstes, die er in seinem Herrschaftsgebiet durchführte.⁴⁾

Es ist nicht die Aufgabe dieser Darstellung, den militärischen Operationen und politischen Verhandlungen dieser Jahre im einzelnen nachzugehen. Wir sehen ein außerordentlich weitverzweigtes System von Verbindungen und dementsprechend auch eine große Ausdehnung des Kriegsschauplatzes. Antigonos hatte in Griechenland die Hauptfeinde des Kassandros, die Aetoler, deren Bundesverfassung damals ihre militärische Bedeutung zu entwickeln begann, und die Böoter, die über die Neugründung Thebens erbittert waren, zu Bundesgenossen.⁵⁾ In Thrakien suchte er Lysimachos

1) Vgl. Diod. XIX 57, 4. 58, 5. 61, 5. 64, 5. 77, 3.

2) Diod. XIX 57, 4. 59, 1f. 62, 3ff.

3) Diod. XIX 61, 5.

4) Diod. XIX 57, 5.

5) Diod. XIX 75, 6. 77, 4.

durch ein Bündnis mit dem thrakischen König Seuthes Abbruch zu tun und zugleich die griechischen Kolonien am Pontos gegen die Herrschaft des Lysimachos zu unterstützen.¹⁾ Die Befreiung der griechischen Städte betrieb er überhaupt mit dem größten Eifer. Verschiedene seiner Feldherren waren in Griechenland tätig und vertrieben aus einer Reihe von Städten die Besatzungen des Kassandros. Namentlich das Jahr 313 war in dieser Richtung für Antigonos ein sehr erfolgreiches. Auch in Kleinasien hatte die Durchführung der Freiheit der griechischen Staaten die nämliche Wirkung, seine Macht zu vergrößern. Der Satrap von Karien, Asandros, der einer der Teilnehmer an der Koalition gegen Antigonos war, vermochte sich jetzt ihm gegenüber nicht mehr in seiner Selbständigkeit zu behaupten, obgleich Kassandros durch die Sendung einer Expedition nach Karien dem Antigonos hier entgegenzuwirken versucht hatte.²⁾

Kassandros hatte unterdessen seine Herrschaft in einer Richtung auszubreiten gesucht, die für seine politische Stellung überhaupt charakteristisch ist. Er hatte sich an der Küste des jonischen und adriatischen Meeres durch den Anschluß von Apollonia und Epidamnus an seine Herrschaft und durch einen Sieg über den Illyriekönig Glaukias eine Position errungen. Dem aetolischen Bunde gegenüber, der sich immer mehr als der gefährlichste Feind dieser europäischen Großmachtstellung Makedoniens erwies, hatte er in Akarnanien, dessen Bewohner er zu größeren städtischen Zusammensiedelungen veranlaßte, eine Stütze gewonnen³⁾ (314). Es war eine durchaus an die Traditionen der einheimischen Machtstellung Makedoniens sich anlehrende Politik, die er verfolgte. Diese Politik wurde noch weiter dadurch gestärkt, daß in Epeiros sein Einfluß durchaus der herrschende blieb. Ein Versuch, den der König Aeakides machte, sich hier wieder festzusetzen, mißlang. Aeakides erlitt eine Niederlage durch das Heer des Kassandros, bei der er selbst sein Ende fand (313).⁴⁾ Trotz dieser Ausdehnung seiner Herrschaft im Westen war doch die Stellung des Kassandros durch die Erfolge der Feldherren des Antigonos in Griechenland sehr gefährdet. Wir begreifen es deshalb, daß er, wie

1) Diod. XIX 73.

2) Diod. XIX 68, 2. 75.

3) Diod. XIX 67, 3.

4) Diod. XIX 74, 3 ff.

schon vorher Ptolemaeos¹⁾, sich in Unterhandlungen mit Antigonos einließ. Aber diese führten zu keinem Resultat.²⁾ Die Waffen mußten wieder entscheiden. Kassandros entschloß sich, von neuem alle seine Kräfte für die Behauptung seiner Herrschaft in Griechenland anzuspannen. Die größte Gefahr bestand für ihn in der Absicht des Antigonos, selbst nach Europa überzusetzen. Im gesicherten Besitze Kleinasiens konnte dieser um so ernstlicher an eine Ausführung dieses Planes denken, da er seit Winter 314/3 seinen Sohn Demetrios in Syrien zum Schutze der syrisch-phoenikischen Küstengebiete gegen einen etwaigen Angriff des Ptolemaeos zurückgelassen hatte.³⁾ Er erschien auch im Herbst 313 am Hellespont, stand aber von der Absicht, seine Streitmacht wirklich nach Europa überzuführen, ab. Wir erfahren, daß er durch die Weigerung der Byzantier, sich ihm offen anzuschließen, enttäuscht worden sei. Vorstellungen, die Lysimachos an diese richtete, ließen es ihnen als rätlich erscheinen, gegen Lysimachos und Kassandros nicht feindselig vorzugehen, sondern inmitten der kämpfenden Mächte ihre Neutralität zu wahren — geradeso wie es nachher die Rhodier Antigonos und Ptolemaeos gegenüber taten. Die Unterstützung, die Antigonos von Byzanz für eine Landung in Europa erhofft, die Deckung, die er von dort gegen etwaige feindliche Operationen des Lysimachos erwartet haben mochte, fielen so weg. Wenn er nun aber auch nicht nach Europa übersetzte, so hatte er doch ein wichtiges Resultat, das er bei seinem Erscheinen am Hellespont wohl von vornherein im Auge gehabt hatte⁴⁾, tatsächlich erreicht. Kassandros war genötigt worden, zum Schutze Makedoniens herbeizueilen und hatte somit seine Stellung in Griechenland geschwächt. Dadurch ging ihm Chalkis verloren, sogar die Herrschaft über Athen schien stark gefährdet, und auch Theben wurde für Antigonos gewonnen.⁵⁾

So schien Antigonos' Sache durchaus überlegen zu sein; da traf sie ein schwerer Schlag, die Niederlage des jungen Demetrios bei

1) Diod. XIX 64, 8.

2) Diod. XIX 75, 6. Antigonos erwähnt diese Verhandlungen in seinem Briefe an die Gemeinde Skepsis (O. G. I. 5 Z. 5 ff.), wo er, wie es scheint, den Ratgebern des Kassandros die Schuld an dem Scheitern der Verhandlungen zuschiebt.

3) Diod. XIX 69, 1.

4) Diod. XIX 77, 5.

5) Diod. XIX 78.

Gaza.¹⁾ Ptolemaeos hatte, nachdem er das von ihm abgefallene Kyrene wiedergewonnen²⁾ und Kypros ganz unter seinen Einfluß gebracht und somit eine vortreffliche Operationsbasis für die Herrschaft über das südöstliche Mittelmeer gewonnen hatte, eine erfolgreiche Expedition nach Kilikien gemacht.³⁾ Durch diese Erfolge ermutigt und von Seleukos, der sich bei ihm befand, angestachelt, zog er gegen Koelesyrien, um durch einen Sieg über die unter dem Befehl des Demetrios stehenden Streitkräfte des Antigonos diesen aus der Herrschaft über die syrisch-phoenikischen Küstengebiete zu verdrängen. Seleukos hoffte sich dadurch den Weg zur Wiedergewinnung Babylonien zu bahnen. Bei Gaza trafen die Gegner zusammen (Frühjahr 312).⁴⁾ Demetrios, von dem Ehrgeize beseelt, selbständig eine Schlacht zu schlagen, wohl unter dem Einflusse des Vorbildes des jugendlichen Alexander, nahm gegen den Rat seiner Umgebung, die die große Kriegserfahrung des Ptolemaeos und Seleukos geltend machte, die ihm von dem Feinde angebotene Schlacht an. Durch einen energischen, von ihm selbst befehligten Reiterangriff, der durch das Vordringen auserwählter Kriegselefanten verstärkt werden sollte, hoffte er die Entscheidung an sich reißen zu können. Die geschickten Vorkehrungen der Gegner brachten aber den Angriff der Elefanten zum Scheitern. Dieser Mißerfolg bewirkte zugleich die Flucht der Reiterei des Demetrios, der so eine völlige, mit ansehnlichen Verlusten verbundene Niederlage erlitt.

Die Folgen der Niederlage waren sehr eingreifende. Ptolemaeos konnte sich zum Herrn der phönikischen Küste machen, und noch wichtiger war es, daß es Seleukos an der Spitze einer nur geringen Truppenmacht gelang, sich wieder in den Besitz seiner Satrapie Babylonien zu setzen.⁵⁾

Ptolemaeos konnte nun allerdings den Besitz des phönikischen Küstenlandes nicht festhalten. Es war Demetrios gelungen, wenigstens im nördlichen Syrien sich zu behaupten, und als Antigonos selbst mit einem bedeutenden Heere herankam, mußte der ägypt-

1) Vgl. zum folgenden meinen Artikel P-W. IV S. 2769 ff.

2) Sommer 319. Diod. XIX 79, 1 ff.

3) Diod. XIX 79, 4 ff.

4) Diod. XIX 80 ff. Plut. Demetr. 5. Euseb. I 249. Synkell. 506. Trog. prol. 15. Just. XV 1, 6 ff. Jos. c. Ap. I 184.

5) Diod. XIX 90 f., App. Syr. 54.

tische Machthaber sich zurückziehen und die syrisch-phönikischen Küstengebiete von neuem seinem Gegner überlassen.¹⁾

Ein Unternehmen des Demetrios gegen die Nabataeischen Araber, deren Unterwerfung eine Grundlage für einen späteren Angriff des Antigonos auf Aegypten bilden sollte, hatte nicht den gewünschten Erfolg. Demetrios schloß ein Abkommen mit den Nabataeern, das zwar nicht die Billigung des Antigonos erhielt, das dieser aber vorläufig tatsächlich anerkennen mußte.²⁾

Seleukos hatte nach dem Siege bei Gaza sogleich Gelegenheit erhalten, den Grund zu einem selbständigen Reich des Ostens zu legen. Er hatte den — wohl im Auftrage des Antigonos — gegen ihn mit überlegener Macht heranziehenden Strategen von Medien³⁾, Nikanor, geschlagen und einen großen Teil der feindlichen Truppen für sich gewonnen. Auf Grund dieses Erfolges brachte er Medien, die wichtige Verbindungslandschaft zwischen Osten und Westen, und Susiane unter seine Herrschaft.⁴⁾ Seine Abwesenheit von Babylonien benutzte nun Antigonos und sandte seinen Sohn Demetrios gegen diese Landschaft. Es gelang diesem auch, sich Babylons, das nur durch geringe Truppenmacht gedeckt war, zu bemächtigen. Aber die Art, wie er die Stadt seinen Truppen zur Plünderung überließ, war nicht geeignet, ihm die Sympathien der babylonischen Bevölkerung zu erwerben. So kam es, da Demetrios bald wieder abzog, nur zu einer vorübergehenden militärischen Okkupation, nicht zu einer dauernden Besitzergreifung von der Stadt.⁵⁾ Seleukos wurde es anscheinend nicht schwer, Babylon bald wieder zurückzugewinnen.

Die Niederlage des Demetrios bei Gaza und die Neubegründung der Herrschaft des Selenkos im Osten hatten auf der einen Seite

1) Diod. XIX 93, Plut. Demetr. 6, Paus. I 6, 5.

2) Diod. XIX 94—97, Plut. Demetr. 7.

3) Es scheint, daß Nikanor von Antigonos mit einem umfassenderen Militärkommando, das sich nicht auf Medien beschränkte, betraut worden war vgl. Diod. XIX 100, 3).

4) Diod. XIX 92, App. Syr. 55, vgl. auch Plut. Demetr. 7. Wahrscheinlich ist damals Seleukos auch schon Herr von Persis geworden. Ob man auf Grund von Appian a. O. mit Niese und Beloch eine zweimalige Besiegung des Nikanor annehmen darf, scheint mir fraglich. Sollte sich nicht vielleicht auf den Kampf gegen Nikanor Polyæn IV 9, 1 beziehen?

5) Diod. XIX 100. Plut. Demetr. 7.

die politisch-militärische Situation zu Ungunsten des Antigonos verändert, wie auf der anderen Seite die bedrängte Lage des Kassandros in Griechenland fort dauerte. Wir können es so verstehen, daß der Gedanke an Friedensverhandlungen jetzt wieder einen empfänglicheren Boden fand. Allerdings waren die Schwierigkeiten für eine gegenseitige Verständigung sehr groß. Ganz abgesehen von der neuen Stellung des Seleukos, die mit einem Königtum über Asien, wie es Antigonos erstrebte, nicht vereinbar war, bot das immer wieder hervortretende Streben des Ptolemaeos nach der Herrschaft über das syrisch-phoenikische Gebiet ein starkes Hindernis für eine dauernde Verständigung zwischen Antigonos und dem ägyptischen Machthaber. Vor allem aber: die Autonomie der griechischen Staaten, die mit dem politischen System des Antigonos so eng verbunden war, bedeutete die größte Gefahr für die Herrschaft des Kassandros über Griechenland und stand in einem ähnlichen Gegensatze auch zu dem Herrschaftssystem des Lysimachos. Trotzdem ließ sich Kassandros in Anbetracht seiner schwierigen Lage in Griechenland zu einem Ausgleich bereit finden, und Lysimachos, der sich anscheinend mit ihm in besonders enger Verbindung befand — wie auch das Verhältnis beider zu Antigonos etwas Analoges hatte —, schloß sich ihm unmittelbar an. In den zwischen diesen beiden Machthabern und Antigonos geschlossenen Frieden wurde dann auch Ptolemaeos aufgenommen.¹⁾ Die Bestimmungen des Friedensschlusses waren folgende.²⁾ Kassandros sollte bis zur Mündigkeit des jungen Alexander, des Sohnes der Roxane, die Strategie über Europa ausüben, Antigonos wurde die Gewalt über ganz Asien

1) Wir sind jetzt über die Friedensverhandlungen genau durch die authentische Darstellung, die Antigonos selbst in dem Briefe an die Skepsier (O. G. J. 5) gibt, unterrichtet. Die Erzählung Diodors — der offenbar die Vorlage des Hieronymos stark gekürzt hat — wird in den wesentlichen Punkten durch diese Urkunde bestätigt. Der Vermutung Droysens (II 2, S. 64), daß vor allem eine Demonstration des Antigonos gegen Ägypten den Frieden zustande gebracht habe, wird durch die Darstellung des Briefes des Antigonos, wonach der Friede zuerst mit Kassandros und Lysimachos abgeschlossen worden ist, der Boden entzogen. Das können wir aber wohl annehmen, daß die Expedition gegen die Nabataeer dem Ptolemaeos die Gefahr eines Angriffs auf Ägypten näher gebracht und ihn deshalb der Einleitung von Verhandlungen mit Antigonos geneigt gemacht habe.

2) Diod. XIX 105, 1.

zugesprochen, Lysimachos die Herrschaft über Thrakien, Ptolemaeos über Ägypten und die angrenzenden Städte Libyens und Arabiens. Die griechischen Städte sollten allgemein die Autonomie erhalten. Der Hauptvorteil des Friedens lag auf der Seite des Antigonos. Das einzige wesentliche Zugeständnis, das er machte, war die Anerkennung seiner Rivalen als selbständiger Machthaber. Dagegen mußte Ptolemaeos auf die syrisch-phönikischen Gebiete verzichten, und Kassandros und Lysimachos mußten sich die Beeinträchtigung ihrer Machtstellung und den Eingriff in ihre politische Bewegungsfreiheit, die in dem Zugeständnis der Autonomie der griechischen Städte lagen¹⁾, gefallen lassen. Kassandros' Stellung war durch die Klausel, die eine zeitliche Begrenzung seiner Gewalt enthielt, noch eine besonders unklare.²⁾ Antigonos mochte hoffen, daß ihm

1) Diese Autonomie der griechischen Städte wird in dem Schreiben des Antigonos einseitig in den Vordergrund gestellt — der Adresse, an die das Schreiben gerichtet ist, entsprechend.

2) Beloch, Gr. Gesch. III 1, S. 137 nimmt an, daß alle Bestimmungen nur vorläufig, bis zum Mündigkeitsalter des jungen Alexander gelten sollten, und ähnlich ist die Auffassung Nieses I, S. 304. Es ist allerdings schlimm, daß wir bei der Kürze Diodors, die ein Mißverständnis nicht ausschließt, nicht mit völliger Sicherheit urteilen können. Aber der Wortlaut der Diodorischen Stelle spricht unstreitig für die oben im Texte gegebene Auslegung. Daß die Herrschaft des Lysimachos über Thrakien und die des Ptolemaeos über Ägypten nicht als eine provisorische bezeichnet werden soll, ergibt sowohl der Wortlaut (*καὶ Ἀσολαρχον μὲν τῆς Θράκης κυριεύειν, Πτολεμαῖον δὲ τῆς Αἰγύπτου*), wie es vornehmlich auch sachlich aus der deutlich hervortretenden Stellung dieser Machthaber namentlich des Ptolemaeos erschlossen werden kann. Ptolemaeos stützte seine Herrschaft über Ägypten auf das Recht der Eroberung und wohl auch auf die Verteilung durch die Makedonen und wird gewiß nicht in eine Formulierung gewilligt haben, die diesen Besitz nur als einen vorläufigen bezeichnete. Wenn aber bei den Bestimmungen über Lysimachos und Ptolemaeos eine bloß provisorische Geltung ausgeschlossen ist, so muß dies — nach dem Zusammenhang der Stelle — mit Notwendigkeit auf Antigonos ausgedehnt werden, wenn auch der Ausdruck, der von diesem gebraucht wird: *ἀρξίσταται τῆς Ἀσίας πάσης* eine gewisse Unbestimmtheit hat. Auch dürfen wir wohl geltend machen, daß die Festsetzung über die Autonomie der Griechen sich dem Wortlaut Diodors nach gewissermaßen auf einer Linie mit den Bestimmungen über die Gewalt des Lysimachos, Ptolemaeos und Antigonos befindet, daß aber diese gewiß nicht als eine provisorische betrachtet worden ist. Der Unterschied zwischen der Stellung des Kassandros und der übrigen Herrscher, auch des Antigonos, besteht doch darin, daß Kassandros' Gewalt unzweideutig als eine Strategie be-

aus dem Verhältnis zu den noch lebenden Gliedern des Königshauses weitere Schwierigkeiten erwachsen würden.¹⁾ Und wie war die Gewalt über Griechenland, die in der Strategie über Europa begründet war, gedacht, wenn Kassandros von vornherein durch die Autonomie der griechischen Staaten gebunden war?

Die Vermutung, daß die Friedensbestimmungen vor allem dem Interesse des Antigonos dienten, wird bestätigt, wenn wir das auffallendste Moment dieses Friedensschlusses in das Auge fassen. Es ist der Ausschluß des Seleukos.²⁾ Daß seine bisherigen Verbün-

zeichnet wird (vgl. auch die treffende Bemerkung von Hünérwadel, Forsch. z. Gesch. des Lysimachos, S. 32). Bei Antigonos dagegen fehlt jeder Hinweis auf Strategie oder auf Reichsverweseramt. Kassandros befand sich, wie mir scheint, insofern in einer besonderen Stellung, als seine Gewalt, wenigstens ursprünglich, bloß auf Usurpation, nicht auf Verteilung durch die Makedonen beruhte, und als er sie gerade in Makedonien, dem eigentlichen Sitze des Königtums, ausübte (vgl. auch die von Hünérwadel mit Recht angeführte Anklage des Antigonos gegen ihn, Diod. XIX 61, 2). So wie ich fast die Stelle Diodors anscheinend auch U. Köhler, Berl. Sitzungsber. 1898, S. 830, wie überhaupt dessen Anschauung von dem Frieden von 311 (vgl. namentlich auch Berl. Sitzungsber. 1901, S. 1057 ff.) sich am meisten mit der hier vertretenen Auffassung (die ich auch schon in meinem Artikel über Demetrios P.—W. IV 2771 angedeutet habe) berührt.

1) Droysen II 2, S. 66 hat den Frieden dadurch in eine falsche Beleuchtung gebracht, daß er meint, die Reichsverweserschaft des Antigonos sei stillschweigend anerkannt worden, und die „erneute Anerkennung des jungen Alexander als König“ sei ein wesentliches Moment in der von Antigonos vertretenen Politik gewesen. Antigonos hatte durchaus kein Interesse daran, den jungen König Alexander so in den Vordergrund zu schieben, daß er seine eigene politische Stellung gewissermaßen auf dieses Recht des königlichen Knaben begründet hätte. Er hatte ja selbst damals schon den Gedanken, das Königtum zu gewinnen, wie die auf Hieronymos von Kardia zurückgehende Überlieferung meldet (Diod. XIX 93, 4, 100, 1). Seine eigene Gewalt über Asien erfuhr auch nicht wie die des Kassandros durch das Königtum des jungen Alexander eine Beschränkung oder zeitliche Begrenzung. Er überließ vielmehr dem Kassandros die Auseinandersetzung mit dem Rechte des Sohnes der Roxane und das Odium einer Verletzung dieses Rechtes. Auch Hünérwadel, Forsch. z. Gesch. d. Lysimachos, S. 33f. betont viel zu stark das positive Eintreten des Antigonos für die Sache des Königshauses.

2) Beloch, Gr. Gesch. III 1, S. 137, 1 meint, daß Seleukos nicht nur in den Frieden eingeschlossen, sondern als Herr der oberen Satrapien anerkannt worden sei. Ich halte diese Auffassung gegenüber dem klaren Bestand unserer Überlieferung für unmöglich. Wenn Diodor XIX 106, 1 sagt, daß Antigonos nach den Bestimmungen des Friedens über ganz Asien herrschen

deten ihn beiseite ließen, war offenbar die Voraussetzung, unter der Antigonos überhaupt sich zum Abschluß eines Friedens bereit finden ließ. Dieser sollte der Isolierung des Seleukos dienen.¹⁾ Es kann vielleicht als die größte Unterlassungssünde in dem durch Konsequenz der Politik wie Energie der militärischen Aktion gleich ausgezeichneten Wirken des Antigonos erscheinen, daß er nach der

sollte, so ist, wie Beloch selbst zugesteht, dieser Wortlaut der Diodorischen Stelle mit der Ansicht, daß Seleukos die Herrschaft über den Osten zuerkannt worden sei, unvereinbar. Und Antigonos selbst erwähnt in seinem Schreiben an die Skepsier Seleukos mit keinem Worte. Belochs Meinung, daß Antigonos in diesem Schreiben keinen Anlaß gehabt habe, Seleukos zu nennen, da es sich darin nur um die Freiheit der Hellenen gehandelt habe, hellenische Städte aber im Machtgebiete des Seleukos nicht vorhanden gewesen seien, ist unzutreffend. Die Autonomie der griechischen Städte hatte eine allgemeine Bedeutung, und unbefangene Erwägung wird nicht bestreiten können, daß in die ausführliche Geschichte der Verhandlungen, die Antigonos gibt, auch Seleukos hineingehört haben würde, wenn er an diesen Verhandlungen wirklich teilgenommen hätte. Da Antigonos das Verdienst, das er sich um die griechischen Städte durch die Erleichterung der militärischen Lasten infolge des Friedensschlusses mit Ptolemaeos erworben, stark betont, würde er wohl nicht versäumt haben, die weitere Steigerung dieses Verdienstes, die durch einen Ausgleich mit Seleukos bedingt worden wäre, ebenfalls gebührend hervorzuheben. Daß Antigonos nicht auf den Plan, den Osten zu gewinnen, verzichtet hat, ergibt sich u. a. auch aus Diod. XX 47, 5, wo von der Lage des neugegründeten Antigoneia gesagt wird: *ἐφ' ἧς γὰρ ἦν ὁ τόπος ἐφ' ὃ ἐρεῦσαι τῇ τε Βαβυλωνίᾳ καὶ ταῖς ἑνὶ σατραπείαις*. Wenn Belochs Ansicht von der Einbeziehung des Seleukos in den Frieden unrichtig ist, so ergibt sich daraus weiter, daß er diesem Frieden eine zu große Bedeutung beigemessen hat und daß dieser an sich nicht einen so wichtigen Abschnitt in der Geschichte dieser Zeit darstellt. Der Ansicht Droysens, II 2, S. 75 f., daß Antigonos im Jahre 311 einen Krieg mit Seleukos geführt und in einem besonderen Friedensschluß die oberen Landschaften an Seleukos abgetreten habe, fehlt die Möglichkeit der Begründung; sie widerspricht auch dem Charakter der politischen Stellung, die wir in der Folgezeit dem Antigónos zuschreiben müssen.

1) Das Verhalten der Verbündeten gegenüber Seleukos kann nicht Wunder nehmen, wenn wir erwägen, daß das Solidaritätsbewußtsein der Bundesgenossen und das Festhalten an eingegangenen Verpflichtungen bei diesen Vertretern einer rücksichtslosen Interessenpolitik gewiß nicht weiter gingen, als eben die eigenen Interessen dies als erforderlich erscheinen ließen. Auch haben ja, wie das Schreiben des Antigonos beweist, Kassandros und Lysimachos sich schon vorher von der gemeinsamen Grundlage des Bundes losgesagt.

Schlacht bei Gaza, wenigstens nach der Sicherung seiner Herrschaft über die phönikische Küste gegen Ptolemaeos, nicht mit größerer Macht sich auf Seleukos geworfen und die Befestigung von dessen Herrschaft im Osten zu hindern versucht hat. Eine Erklärung für dieses Verhalten des Antigonos dürften wir wohl dann finden, wenn wir annehmen könnten, daß er darauf gerechnet habe, durch einen Ausgleich mit seinen anderen Gegnern freies Feld zu erlangen, um mit aller Kraft sich gegen Seleukos wenden zu können. Daß er dann seine Absicht nicht ausgeführt hat, dafür würden wir den Grund in der kurzen Dauer des Friedens suchen müssen.

Zweites Kapitel.

Die Bildung der neuen Großmächte.

Der Frieden von 311 hat die großen Gegensätze, die zwischen den Machthabern bestanden, nicht ausgeglichen, sondern nur ihren offenen Austrag vertagt. Wir dürfen wohl annehmen, daß die friedenschließenden Parteien selbst nur Zeit und Kräfte gewinnen wollten, um ihre Machtstellung weiter ausbauen und ihre politischen Pläne besser verwirklichen zu können. Die Proklamierung der Autonomie der griechischen Städte, die den Interessen des Kassandros und Lysimachos widersprach, der Ausschluß des Seleukos aus dem Frieden, die immer noch auf die Gesamtherrschaft über das Alexanderreich gerichteten, die Selbständigkeit der übrigen Herrscher bedrohenden ehrgeizigen Absichten des Antigonos kennzeichnen den schwankenden und widerspruchsvollen Charakter des Friedenszustandes. Die Autonomie der Griechen blieb eine schöne Losung, zu deren Verwirklichung Kassandros und Lysimachos keine Anstalten machten.

Das Recht des Königshauses war durch den Frieden anerkannt worden; am meisten zeigte sich dieses als eine lästige Fessel für die selbständigen Herrschaftsgelüste des Kassandros. Mit jener vollendeten Rücksichtslosigkeit, die vor allem sein Verhalten gegenüber dem Hause Alexanders bezeichnet, wußte er sich dieser Fessel zu entledigen. Er ließ den jungen Alexander und seine Mutter Roxane heimlich aus dem Wege räumen.¹⁾ Es war jetzt noch ein anderer Sohn Alexanders, von der Barsine, übrig. Diesen ließ Polyperchon von Pergamos, wo er sich befand, kommen²⁾, sammelte,

1) Diod. XIX 105, 2f. Just. XV 2, 5. Nach der parischen Marmorchronik (sicher ergänzt von Wilhelm) geschah dies erst im Jahre 310/9 (ed. Jacoby S. 23, 18).

2) Antigonos scheint wenigstens keinen Versuch gemacht zu haben, dies zu hindern. Vielleicht waren ihm neue Verwickelungen, in die Kassandros durch das Auftreten des jungen Herakles gebracht wurde, nicht unerwünscht.

von den Gegnern des Kassandros allseits unterstützt, eine bedeutende Streitmacht und zog gegen Makedonien, um hier seinem Schützling den Königsthron, sich selbst wieder die ausschlaggebende Gewalt zu verschaffen. Zu ehrgeizig, um auf eine einflußreiche Herrschaftsstellung zu verzichten, politisch zu unfähig, um dauernd eine solche zu gewinnen, hatte er bisher nur mehr Verwirrung stiftend gewirkt, als irgendwie zu einer Konsolidierung der politischen Verhältnisse in Makedonien und Griechenland beigetragen. Durch den Frieden von 311 war er anscheinend in eine völlige Isolierung geraten.¹⁾ Jetzt bot sich ihm noch einmal eine Gelegenheit, gestützt auf den Anhang des Königshauses und die Feindschaft gegen Kassandros eine bedeutende Rolle zu spielen. Aber durch seine Unfähigkeit und persönliche Unwürdigkeit verdarb er sich alles. Kassandros, der einen weitgehenden Abfall der Makedonen zum Sohne ihres großen Königs befürchtete, zog durch allerlei Versprechungen, insbesondere durch die Aussicht auf die Strategie über den Peloponnes, Polyperchon auf seine Seite herüber und bewog ihn, den jungen Herakles zu töten.²⁾ In merkwürdiger Vereinigung von Treulosigkeit und Kopflösigkeit ließ sich so Polyperchon bestimmen, die einzige Anwartschaft auf den Wiedergewinn einer stärkeren Machtstellung, die er in dem Eintreten für die Ansprüche des jungen Königssohnes hatte, selbst zu zerstören. Bald darauf wurde auch die Königin Kleopatra, die Tochter Philipps, die sich in Sardes befand und bisher allen Werbungen, die seitens der Diadochen an sie ergangen waren, widerstanden hatte, auf Veranlassung des Antigonos aus dem Wege geräumt, da sie versuchte, mit Ptolemaeos in Verbindung zu treten.³⁾

So war in einer Reihe von furchtbaren Katastrophen das Geschlecht Alexanders, ja — bis auf Thessalonike, die dem Kassandros die Hand gereicht hatte — das ganze makedonische Königshaus vernichtet. Das Ende der Söhne Alexanders befreite die miteinander um sein Erbe streitenden Machthaber von jeder Rücksicht auf die legitimen Träger des Königtums und stellte ihre

1) Darauf kommt wohl auch die Bemerkung in dem Schreiben des Antigonos an die Skepsier Z. 39f. hinaus.

2) Diod. XX 20. 28. Marm. Par. a. O.

3) Diod. XX 37, 3ff. Im Jahre 309/8 nach der parischen Marmorchronik, S. 23 ed. Jacoby.

Herrschaft ganz auf sich selbst.¹⁾ Es fehlte nur noch der Name des Königtums. Die Vertreter der Sonderherrschaften ebenso wie der Repräsentant der auf die Gesamtherrschaft gerichteten Tendenzen, Antigonos, trachteten jetzt danach, aus der durch die Beseitigung des Königshauses geschaffenen Situation für sich selbst möglichst Kapital zu schlagen.²⁾ So sehr aber auch Antigonos bestrebt gewesen war, aus eigener Machtvollkommenheit seine Herrschaft zu gründen und zu befestigen, brachte tatsächlich der Tod der Söhne Alexanders seinen Gegnern noch größeren Gewinn, weil die Einheit des Gesamtreiches, die Antigonos von sich aus festhalten wollte, doch vor allem mit der Existenz des Königshauses verknüpft gewesen war.

Der offene Bruch des Friedens von 311 ging, wie es scheint, von Ptolemaeos aus, der wohl durch die Erfolge des Seleukos im Osten zu seinem Vorgehen ermutigt wurde. Er warf sich, dem Vorbilde des Antigonos folgend, zum Vorkämpfer für die Freiheit der Griechen auf und suchte auf diesem Gebiete seinen Rivalen noch zu überbieten. Unter dem Vorwande, daß Antigonos entgegen den Bestimmungen des Friedens von 311 in verschiedenen griechischen Städten selbst noch Besatzungen unterhalte, trat er in Kilikien dem Antigonos entgegen und bemühte sich zugleich mit den in den Machtbereichen des Kassandros und Lysimachos gelegenen Städten Fühlung zu gewinnen (310).³⁾ Der Moment für ein Ein-

1) Sie werden jetzt mit Vorliebe mit der Bezeichnung *δυναστεὶς* angeführt. Diod. XX 19, 2. 3. 37, 5 u. a.

2) Diod. XIX 105, 3f. Es wird hier ausdrücklich auch auf Antigonos Bezug genommen, und es ist kein Grund, mit Nietzold a. O. S. 36 Anm. 87 die Ursprünglichkeit und Richtigkeit dieser Überlieferung anzuzweifeln. Die Ansicht von Hünerwadel a. O. S. 34f., daß Antigonos wohl die Absicht gehabt habe, nach der Ermordung des jungen Alexander dem Kassandros den Krieg zu erklären, daß er aber durch den Krieg mit Ptolemaeos daran gehindert worden sei, beruht auf seiner m. E. nicht richtigen Auffassung der politischen Stellung des Antigonos und läßt sich mit unserer Diodorischen Stelle nicht in Einklang bringen.

3) Diod. XX 19, 3f. Beloch, Gr. Gesch. III 1 S. 147, 1 meint vielmehr, daß es sich hier um ein Bündnis mit Kassandros und Lysimachos selbst handle. Ich halte diese Ansicht für unbegründet. Beloch muß selbst zugestehen, daß Kassandros und Lysimachos in der Folge nicht mit Ptolemaeos zusammenwirken. Im Gegenteil ist die weitere Tätigkeit des Ptolemaeos stark gegen Kassandros gerichtet, und hierzu, wie zu den allgemeinen Be-

greifen des Ptolemaeos in die griechischen Verhältnisse war um so günstiger, als die Machtstellung des Antigonos in Griechenland durch den Abfall seines Neffen Polemaeos¹⁾ eine wesentliche Schwächung erfahren hatte.

Polemaeos war im Besitze des wichtigen Chalkis²⁾ und des für den Übergang von Kleinasien nach Europa so bedeutsamen hellespontischen Phrygien.³⁾ Der ägyptische Herrscher wußte ihn auf seine Seite zu ziehen und dann, da er seine ehrgeizigen Pläne fürchtete, sich seiner zu entledigen. Die Truppen des Polemaeos gewann er, als eine sehr erwünschte Verstärkung seiner eigenen Kräfte, für sich.⁴⁾ Kilikien wurde nun allerdings dem Ptolemaeos durch einen Zug des Demetrios wieder entrissen, aber es gelang ihm im Jahre 309 im südwestlichen Kleinasien Fuß zu fassen.⁵⁾ Von größerer Bedeutung noch wurde es aber, daß der ägyptische Machthaber im Gebiete des aegaeischen Meeres und in Griechenland selbst als Befreier auftrat.⁶⁾ In den Besitz von Ko-

streben, die Ptolemaeos in diesen Jahren verfolgt, paßt es durchaus, daß er mit den im Herrschaftsbereiche des Kassandros befindlichen griechischen Städten anzuknüpfen sucht.

1) Diese Form des Namens ergibt sich aus J. G. II 266 = Syll.² 184.

2) Vgl. die schon genannte Inschrift Syll.² 184 und Diod. XIX 78, 2. XX 27, 3.

3) Diod. XX 19, 2.

4) Diod. XX 27, 3. Nach Diod. XX 19, 2 hat Polemaeos nach seinem Abfall von Antigonos zunächst ein Bündnis mit Kassandros geschlossen. Da im folgenden keine Spur mehr von einem Anschluß an Kassandros, der damals anscheinend an keiner Aktion gegen Antigonos teilgenommen hat, vorhanden ist und XX 27, 3 unmittelbar an den Abfall des Polemaeos seine Verbindung mit Ptolemaeos angeschlossen wird, hat die Vermutung Belochs, III 1 S. 147, 1, daß es sich von Anfang an um ein Bündnis mit dem ägyptischen Herrscher gehandelt habe, manches für sich.

5) Diod. XX 27. Plut. Demetr. 7.

6) Diod. XX 37. Suid. u. *Δημήτριος*. Auf die Besatzung, die Ptolemaeos nach Diodor aus Andros vertrieb, werden sich — nach einer nicht unwahrscheinlichen Vermutung des Herausgebers — die in einer Inschrift von Andros (J. G. XII 5 nr. 714) genannten Soldaten beziehen. — Beloch III 1 S. 149, 3 meint, daß Ptolemaeos damals ein Abkommen mit Antigonos geschlossen habe und bezieht hierauf den Anfang des genannten Suidasartikels: *Δημήτριος ὁ Ἀντιγόνοιο καὶ Πτολεμαῖος ἀπολόγησαν φίλιαν σφίσιον ἑσπονδὸν εἶναι ἐπ' ἐλευθερώσει τῆς πάσης Ἑλλάδος καὶ ἐπὶ τῷ τῇ ἀλλήλων ἐπιμαχεῖν*. Ebenso urteilt Dürrbach B. C. H. 1907 S. 220f. Ich halte aber diese Ansicht für unwahrscheinlich. Der Artikel des Suidas, der allerdings sehr wertvolle

rinth und Sikyon gelangt, gedachte Ptolemaeos, wie es scheint, den korinthischen Bund der griechischen Staaten zu erneuern¹⁾ und sich selbst an dessen Spitze die Hegemonie über Griechenland zu sichern. Die Grundzüge der von den Ptolemaeern befolgten Politik treten uns so schon in den politischen Plänen und Unternehmungen des ersten Ptolemaeers deutlich entgegen. Auf dem Fundamente einer fest begründeten, in sich zusammengefaßten und geschlossenen Herrschaft über Ägypten sehen wir das System seiner auswärtigen Politik emporstreben. Die Herrschaft über Kypros²⁾ und die Küstengebiete des südöstlichen Mittelmeers, insbesondere das phoenikische Küstenland, als Grundlage einer gebietenden Stellung zur See und dann weiter eine umfassende Hegemonie über die Griechenwelt, als Krönung der Großmachtstellung, sind die Hauptziele dieser politischen Bestrebungen.

Informationen enthält — vgl. Koehler, Berl. Sitzungsber. 1891 S. 209—, leidet entschieden gerade im Anfang an Konfusion, und es scheint mir deshalb nicht geraten, ein Bündnis zwischen Ptolemaeos und Antigonos anzunehmen, das große innere Unwahrscheinlichkeit und auch bestimmte Andeutungen der Überlieferung gegen sich hat. Allerdings kann es als auffallend erscheinen, daß Antigonos in dieser Zeit so wenig den Erfolgen des Ptolemaeos entgegenzutreten sucht. Aber daß er sich durch den ägyptischen Herrscher so den Wind aus den Segeln habe nehmen lassen sollen, daß er sich mit Ptolemaeos geradezu verbündet hätte, um diesen ruhig in seiner Befreierrolle gewähren und selbst einen herrschenden Einfluß in Griechenland gewinnen zu lassen, kann doch wohl nicht als wahrscheinlich gelten. Wir wissen eben nicht, wodurch Antigonos vor allem in Anspruch genommen war; vielleicht war er auch schon damals mit umfassenden Rüstungen beschäftigt. Auch geht aus Plutarchs Worten (Demetr. 8 Anf.): *ὁρμὴ παρόεστη . . . αὐτοῖς* (sc. Antigonos und Demetrios) *ἐλευθεροῦν τὴν Ἑλλάδα πᾶσαν ὑπὸ Κασάνδρου καὶ Πτολεμαίου καταδεδουλωμένην*, hervor, daß die „befreiende“ Tätigkeit des Ptolemaeos in Griechenland von Antigonos als eine seinen eigenen Interessen feindselige betrachtet wurde. Wir werden aus diesen Gründen wohl die Belochsche Vermutung verwerfen müssen und besser mit Koehler a. O. den Anfang des Suidasartikels auf den Frieden von 311 beziehen.

1) Dies hat Koehler a. O. mit Recht aus dem Suidasartikel über Demetrios geschlossen.

2) Gerade im Jahre 310 hatte Ptolemaeos auf Kypros nach Beseitigung des Tyrannen Nikokreon, der früher der Hauptvertreter einer Verbindung mit dem ägyptischen Machthaber gewesen war, aber jetzt der Hinneigung zum Bunde mit Antigonos verdächtig schien, seine Herrschaft zur Vollendung gebracht; vgl. Diod. XX 21 (wo Nikokreon statt Nikokles zu verstehen ist) und die parische Marmorchronik unter d. J. 311/0 (ed. Jacoby S. 23, 17).

Ptolemaeos fand in Griechenland nicht den Anklang für seine „befreiende“ Tätigkeit, den er erhofft haben mochte. Auch war er durch seine Unternehmungen in einen entschiedenen Gegensatz gegen seinen früheren Verbündeten Kassandros getreten. So glaubte er aus Mangel an Unterstützung in Griechenland selbst eine Neuorganisation der griechischen Staaten nicht durchführen zu können und zog es vor, mit seinem alten Bundesgenossen einen Vertrag zu schließen, der im wesentlichen den gegenseitigen Besitzstand sicherte.¹⁾ Dann kehrte er wieder nach Ägypten zurück. Er hatte immerhin Wichtiges in Griechenland erreicht, im Peloponnes festen Fuß gefaßt und auch im Gebiete des ägäischen Meeres seinen Einfluß zur Geltung gebracht. Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, daß er damals bereits den Grund zu dem späteren Verhältnis der Inselgriechen zur ptolemäischen Herrschaft gelegt hat.²⁾

Im Jahre 307 sandte Antigonos — nach Vollendung umfassender Rüstungen — seinen Sohn Demetrios mit einer bedeutenden Flotte und mit ansehnlichen finanziellen Mitteln ausgerüstet nach Griechenland, um die Befreiung der griechischen Städte, vor allem Athens, durchzuführen.³⁾ Es war wahrscheinlich die Absicht des Antigonos, zuerst sich gegen Ptolemaeos und Kassandros, die für das Verhältnis zu den griechischen Staaten die größte Bedeutung hatten, zu wenden und erst nach erfolgreicher Bekriegung dieser beiden Gegner den Kampf im Osten gegen Seleukos aufzunehmen. Zunächst galt es in Griechenland den Erfolgen des Ptolemaeos und dem Bündnis, das zwischen diesem und Kassandros geschlossen worden war, entgegenzuwirken. Demetrios erschien im Frühsommer 307⁴⁾ vor dem Hafen Peiraeus. Demetrios von Phaleron mußte den Peiraeus räumen und schloß am folgenden Tage mit dem Gegner ein Abkommen, wodurch er — gegen Zusicherung freien Geleites

1) Diod. XX 37, 2. Suid. u. *Ἀντίγονος*, Plut. Demetr. 15. Daß Ptolemaeos und Kassandros wieder in enge Verbindung untereinander traten, ergibt sich auch daraus, daß die athenischen Strategen beim Herannahen der Flotte des Demetrios diese zunächst als (verbündete) ptolemäische empfangen wollten (Plut. Demetr. 8).

2) Vgl. die noch genauer zu besprechende Inschrift von Amorgos, Dittenb. Syll.² 202.

3) Diod. XX 45, 1. Plut. Demetr. 8. J. G. II 264^d = Syll.² 173.

4) Im Thargelion. Plut. Demetr. 8.

Kaerst, hellenist. Zeitalter. II 1.

für seine Person — diesem die Stadt überantwortete.¹⁾ Demetrios wandte sich dann zunächst gegen Megara, gewann dieses (im Juli oder August 307) und gab den Megarensern auf Bitten der Athener die Freiheit.²⁾ Darauf nahm er Munychia, das noch von einer Besatzung des Kassandros gehalten wurde, und ließ die Befestigungen schleifen.³⁾ In Athen wurde die volle Demokratie wiederhergestellt, die Einrichtungen des Kassandros und des Phalereers Demetrios wurden beseitigt, die Gegner der demokratischen Verfassung, vornehmlich der Phalereer selbst, angeklagt und verurteilt. Die Athener erhielten sogar durch die Gunst des Demetrios eine ihrer früheren auswärtigen Besitzungen, die Insel Imbros, zurück.⁴⁾ Auch die Befreiung von Chalkis, das unter der Herrschaft des Polemaeos, des Neffen des Antigonos, gestanden hatte, war eine wesentliche Verstärkung der Sicherheit Athens.⁵⁾

Für die Richtung, die das politische Leben Athens unter dem Zeichen der Restauration der Demokratie einschlug, ist namentlich das Gesetz des Sophokles über die Philosophenschulen charakteristisch. Die wichtigste Wirkung des Gesetzes war allerdings die Auflösung der peripatetischen Schule in Athen und die Verbannung ihres Hauptes, des Theophrastos.⁶⁾ Diese Schule, mit der die politische Wirksamkeit des Phalereers in so enger Verbindung gestanden hatte, wollte man vor allem treffen. Wie man gegen Sokrates den Vorwurf erhoben hatte, daß er die Jugend verderbe, so machte man, wie es scheint, jetzt ähnliches gegen die in Athen einflußreichsten Philosophen geltend.⁷⁾ Indessen hatte das Vorgehen zugleich eine allgemeinere Bedeutung, indem bestimmt wurde,

1) Diod. XX 45. Plut. Demetr. 8. Suid. u. Δημήτριος. Polyæn. IV 7, 6.

2) Philoch. frg. 144. Plut. Demetr. 9. Diog. Laert. II 115. Diod. XX 46, 3 (der die Einnahme von Megara nicht an ganz richtiger Stelle erwähnt); Suid. u. Δημήτριος; vgl. auch Michel 166 = Syll.² 174. Michel 167—168.

3) Philoch. frg. 144. [Plut.] v. X orat. p. 850^d. Diod. XX 45, 5 ff. Plut. a. O. Suid. u. Δημήτριος. J. G. II 252^d.

4) Diod. a. O. Plut. a. O. Philoch. a. O. Diog. Laert. V 77.

5) Vgl. J. G. II 266 = Syll.² 184.

6) Diog. Laert. V 38. Athen. XIII 610 c. f. Alexis frg. 94 Kock. Pollux IX 42. Sauppe Orat. att. II 341.

7) Dies ergibt sich aus dem erwähnten Fragment des Komikers Alexis. Wir dürfen, um dies zu verstehen, die Nachricht des Diogenes Laertius heranziehen, wonach den Theophrast 2000 Schüler gehört haben sollen.

daß niemand eine philosophische Schule in Athen unterhalten dürfe, wenn er nicht die Genehmigung des athenischen Volkes besitze.¹⁾ Zwar wurde das Gesetz des Sophokles infolge einer Anklage auf Gesetzwidrigkeit wieder aufgehoben, aber wir können doch daraus, daß es überhaupt eingebracht wurde und zunächst auch durchging, die Tendenzen der Restaurationspolitik, die damals in Athen walteten, erkennen. Auch verteidigte einer der hervorragendsten Vertreter der damaligen demokratischen Politik in Athen, Demochares, die Gesetzmäßigkeit des Antrages des Sophokles. Der innere Widerspruch, in dem sich die maßgebenden philosophischen Schulen, namentlich die Akademie und der Peripatos, in ihren beherrschenden Grundgedanken mit den grundlegenden Tendenzen der Demokratie befanden, läßt sich nicht bestreiten. Wir dürfen also auch bei dem Gesetze des Sophokles, so sehr wir den einseitig übertreibenden Charakter jeder Restaurationspolitik in ihm finden, doch nicht verkennen, daß es in den großen Zusammenhang des Kampfes zwischen den auf dem Boden der Sokratik erwachsenen philosophischen Schulen und der attischen Demokratie hineingehört. Eine Anerkennung des Prinzips der Lehrfreiheit an sich war ja überhaupt dem griechischen Staate fremd.¹⁾ Wohl war

1) Diog. Laert. a. O. Inhaltlich sagt Athenaeos a. O. dasselbe. Wilamowitz, Phil. Unters. IV 194 ff. bestreitet mit Unrecht diesen allgemeineren Charakter des Gesetzes. Vgl. auch Athen. XI 509 und meine Bemerkungen P.-W. IV 2773. Auch das ist wohl kaum zu bezweifeln, daß das Gesetz des Sophokles die Billigung des Demetrios fand.

2) v. Wilamowitz Phil. Unters. IV S. 270 ff. läßt durch das Mittel des Vereinsrechtes in gewissem Sinne das Ziel der Lehrfreiheit im attischen Staate erreicht werden. Mir scheint, daß seine Beweisführung über das Ziel hinaus-schießt. Wenn auch zuzugeben ist, daß die Begründung eines religiösen Vereins — also auch der Philosophenschulen — an sich nicht der besonderen Genehmigung des Staates bedurfte, so ist doch andererseits kein Zweifel, daß die Freiheit solcher Vereinsbildungen nur insoweit eine ungehinderte war, als sie nicht den öffentlichen Interessen und den Gesetzen des Staates zuwider-zulaufen schienen. Worin im vorliegenden Falle die Gesetzwidrigkeit des An-trages gesehen wurde, vermögen wir nicht bestimmt zu sagen. Wahrscheinlich war es die allgemeine Festsetzung, daß niemand ohne Erlaubnis des Volkes eine Philosophenschule einrichten solle, die allerdings, wie es scheint, dem attischen Vereinsrechte widersprach. Es handelte sich also um einen Formfehler; aber die Bekämpfung dieser Ungesetzlichkeit schlug dann auch inhaltlich — was wir ja durchaus begreifen können — zuungunsten des Sophokles und seiner politischen Gesinnungsgeossen aus. Wir sehen in dem Gesetzesantrage des

tatsächlich den persönlichen Anschauungen zum Teil eine große Bewegungsfreiheit eingeräumt, und der vorwiegend im Kulte sich ausprägende Charakter der staatlichen Religion ließ es auf diesem Gebiete selten zu Konflikten kommen. Indessen von einem grundsätzlich selbständigen Rechte des Individuums gegenüber dem Staate kann nicht die Rede sein.¹⁾ Wir dürfen aber auch, um die antiken Verhältnisse richtig zu beurteilen, nicht den engen und beschränkten Boden antiken stadtstaatlichen Lebens außer acht lassen, den häufigen Wechsel der Verfassungen, den innigen Zusammenhang, in dem die Grundlagen des Staates mit dem gegenwärtig herrschenden Bürgertum standen. Das politische Experiment spielte im griechischen Staate eine bedenkliche Rolle. Es fehlte die mehr neutrale und umfassendere Sphäre des modernen Staates, in dem die geistigen Kämpfe unter geringerer Gefahr einer sofortigen Umsetzung der Theorie in die staatliche Praxis ausgefochten werden können.

Demetrios brachte Athen eine aufrichtige Bewunderung seiner großen Vergangenheit und ein kongeniales Verständnis für athenisches Naturell, für die hier wie nirgends anders heimische Feinheit des Geistes entgegen. Die Athener freuten sich an der Person des jugendlichen, mit verschwenderischer Fülle körperlicher Vorzüge und geistiger Gaben ausgestatteten Befreiers. Die gebildetste und geistreichste Stadt der Welt und der geistreichste unter den damaligen Fürsten fanden einander und überboten sich in gegenseitigen Huldigungen. Es war allerdings nicht die bloße Begeisterung für athenische Freiheit, was Demetrios, der doch von seinem Vater gesandt war, in die Arme der Athener trieb. Die politischen Rücksichten spielten namentlich bei Antigonos, der nach seiner ganzen Art wenig geneigt war, einen für seine politischen Zwecke unfruchtbaren Kult mit der Vergangenheit Athens zu treiben, eine

Sophokles jenen Widerstreit zwischen Psephisma des souveränen Volkes und Nomos, der für die voll entwickelte attische Demokratie so charakteristisch ist. Dieses Mal scheint zuletzt der Nomos gesiegt zu haben.

1) Die Selbständigkeit — oder, besser gesagt, — die Selbstherrlichkeit des philosophischen Individuums, die ja zum Teil geradezu den Staat in seinem verpflichtenden Charakter negiert, zum Teil ihn von dem philosophischen Erkennen abhängig macht, bedeutet natürlich keine prinzipielle Auseinandersetzung des Rechtes des Individuums mit dem der Gemeinschaft.

maßgebende Rolle. Die Befreiung Athens krönte das von Antigonos bisher befolgte politische System, das die Autonomie der griechischen Staaten vertrat; die Parteinahme der Athener für seine Sache betrachtete er als ein wirksames Mittel der Reklame für seine politischen Unternehmungen und Pläne. Der athenische Hafen und die athenische Flotte kamen der Stärkung seiner Seemacht zugute. Wenn er den Athenern das Versprechen gab, ihnen 150 000 Scheffel Getreide und Holz zum Bau von 100 Schiffen zu liefern, so diente er, indem er die Stadt widerstandsfähiger gegen ihre Feinde machen wollte, zugleich seinem eigenen Interesse.¹⁾ Indessen, so entscheidend in der Sache selbst der Einfluß der politischen Berechnung bei der Befreiung Athens war, so wirksam war bei der Ausführung dieser Politik das persönliche Moment. Es ließ sich eben keine geeignetere Persönlichkeit für die Proklamierung der athenischen Freiheit denken, als es Demetrios war.

Die Athener überließen sich dem vollen Rausch der Freude über das Geschenk der wiederhergestellten Freiheit und kannten in ihrer Begeisterung für den, der ihnen das Geschenk gebracht hatte, keine Grenzen. Die überschwenglichsten Ehrenbezeugungen, die in der Einrichtung eines Kultes für die „Retter und Befreier“ gipfelten, wurden Demetrios und seinem Vater Antigonos zuteil.²⁾ Es wurde beschlossen, ihre vergoldeten Bildsäulen bei denen des Harmodios und Aristogeiton aufzustellen, den beiden Herrschern als den Soteren einen Altar zu errichten, jährliche Wettspiele, feierliche Züge und Opfer zu ihren Ehren zu veranstalten, zwei neue Phylen, die ihren Namen trugen (Antigonis und Demetrias), den 10 Phylen des attischen Staates hinzuzufügen. Auch mit dem Namen des Königtums wurden Antigonos und Demetrios schon damals von den Athenern begrüßt.³⁾ Wir werden in den Ehren, die das athenische Volk seinen

1) Diod. XX 46, 4. Plut. Demetr. 10. Vgl. auch J. G. II 238. U. Koehler, Hermes V 349 ff.

2) Diod. XX 46, 1—3. Plut. Demetr. 10.

3) Plut. a. O., bestätigt durch das bereits erwähnte Inschriftfragment J. G. II 238. Die weiteren Nachrichten Plutarchs a. O. und c. 12, daß die Athener einen eponymen *ἡγεμὸς τῶν Σωτῆραν* eingesetzt und einen Monat Demetrium, einen Tag Demetrias genannt hätten, beruhen auf Übertreibung oder Mißverständnis; vgl. J. G. II 247. 268 und Koehlers Bemerkung zu 302. Kirchhoff, Herm. II 161 ff.

Befreiern darbrachte, nicht bloße Schmeichelei sehen dürfen, wenn es auch an dem plumpen und würdelosen Wettbewerb um die Gunst der Machthaber nicht fehlte. Es mochte zum Teil wirklich unter den Athenern die Empfindung walten, daß die Herrscher, die ihnen die Freiheit brachten, ihnen die Hilfe leisteten, die sie sonst von ihren Göttern und Heroen erwartet und empfangen hatten.¹⁾ Aber die Freiheit, die sie so als Geschenk aus den Händen der Machthaber annahmen, war nicht mehr die nämliche Freiheit, für die ihre Väter bei Marathon und Salamis gekämpft hatten.

Daß die Absicht des Antigonos bereits damals auf eine Organisation der gesamten hellenischen Staaten — sowie es schon vorher Ptolemaeos versucht hatte — gerichtet war, ergibt sich aus dem Auftrage, den er seinem Sohne Demetrios gab, eine Versammlung der verbündeten griechischen Städte zu berufen, um über die gemeinsamen Interessen von Griechenland Beschluß zu fassen.²⁾ Es war dies allerdings noch mehr ein Programm, an dessen Ausführung nicht unmittelbar gedacht werden konnte, solange nicht der Einfluß des Antigonos in Griechenland noch weiter Boden gewonnen hatte. Zunächst trug sich dieser aber mit dem Plane, dem Ptolemaeos entgegenzutreten und vor allem seiner Machtstellung im südöstlichen Mittelmeer eine ihrer wichtigsten Stützen, den Besitz der Insel Kypros, zu entreißen. Demetrios brach im Frühjahr 306³⁾ an der Spitze einer ansehnlichen Streitmacht auf, um den Plan seines Vaters auszuführen. Nachdem er sich in Kilikien noch durch Mannschaften und Schiffe verstärkt hatte, segelte er nach Kypros. Er besiegte den Bruder des Ptolemaeos, Menelaos, und wandte sich dann dazu, Salamis zu Wasser und zu Lande zu belagern. Jetzt erschien Ptolemaeos selbst mit einer Flotte. Sein Versuch, in den Hafen von Salamis einzudringen und sich mit der Flotte des Menelaos zu vereinigen, mißlang. Demetrios gewann einen glänzenden Seesieg über seinen Gegner, der diesen zur Rückkehr nach Ägypten bewog und dem Demetrios die Herrschaft über die ganze Insel verschaffte.⁴⁾ Besondere Bedeutung erhielt der Seesieg von

1) Vgl. den später auf Demetrios gedichteten Ithyphallos.

2) Diod. XX 46, 5. Zu dem Ausdruck vgl. u. a. Polyb. IV 22, 2.

3) Über die Chronologie des kyprischen Feldzuges vgl. meine Bemerkungen P.-W. IV 2774 f.

4) Diod. XX 48—52. 53, 1. Plut. Demetr. 16.

Salamis dadurch, daß Antigonos jetzt in Ausführung seines schon lange gehegten Planes die Königswürde annahm und zugleich seinem Sohn Demetrios Anteil am Königsnamen gewährte.¹⁾ Dem Beispiel des Antigonos folgten aber die übrigen Herrscher, Ptolemaeos²⁾ Selenkos, Kassandros³⁾ und Lysimachos. So hatte sich jetzt das Reich Alexanders in eine Reihe auch dem Namen nach selbständiger Königreiche aufgelöst.

Die Selbständigkeit der neuen Reiche fand vor allem ihren Ausdruck in den neuen Hauptstädten, die durch ihre Namen diese dynastischen Herrschaftsbildungen charakterisierten. Kassandros

1) Diod. XX 53, 2. Just. XV 2, 10. App. Syr. 54. Plut. Demetr. 17 f. Die Darstellung Plutarchs ist anekdotisch zugespitzt. Ich werde in anderem Zusammenhang auf die Würdigung der Berichte eingehen. Die Bedeutung, die von Antigonos und Demetrios für die Selbständigkeit ihrer Herrschaft der Seeschlacht bei Salamis beigemessen wurde, ergibt sich auch aus den Münzen; vgl. meine Bemerkungen P.-W. IV 2776.

2) Im astronomischen Königskanon wird das Königtum des Ptolemaeos erst vom 7. November 305 an gerechnet. Diese Datierung scheint auch durch demotische Papyrusurkunden, die eine Rechnung nach den Regierungsjahren des jungen Königs Alexander noch bis zum Jahre 305/4 erschließen lassen, bestätigt zu werden; vgl. Strack, *Dynastie der Ptolemäer* 191. Rubensohn, *Elephantine-Papyri* 1907 S. 23. (Die Instanz, die Grenfell und Hunt, *Hibeh-Papyri* I 242 f. gegen diesen späteren Anfang der offiziellen Einführung des Königsnamens geltend machen, wird von Rubensohn, *Elephantine-Papyri* 23 beseitigt.) Auch in der parischen Marmorchronik scheint in der Angabe unter dem Jahre 305/4 ed. Jacoby S. 24, 23: *Πτολεμαῖος τὴν βασιλείαν παρέλαβεν* eine Bestätigung für den späteren Ansatz der offiziellen Annahme des Königstitels durch Ptolemaeos vorzuliegen. Den Grund, warum Ptolemaeos offiziell erst später den Königsnamen angenommen zu haben scheint, können wir nicht mit Sicherheit angeben. Strack a. O. ist der Ansicht, daß Ptolemaeos sich erst 305/4 feierlich habe krönen lassen. Es liegt an sich nahe, die Abwehr des Angriffes des Antigonos als Grundlage für das offizielle Auftreten des Königstitels zu vermuten (vgl. auch Diod. XX 76, 7). Dies ist auch die Meinung von Jacoby, *Marmor Parium* S. 203. Aber es bleibt immer noch zwischen dem Abzug des Antigonos und dem Datum des astronomischen Kanons ein nicht unbeträchtliches Intervall, das wir nicht völlig zu erklären vermögen. Ptolemaeos hat, wie wir jetzt aus den *Elephantine-Papyri* ersehen, später seine Satrapenjahre auch als Königsjahre gerechnet; vgl. *Elephantine-Papyri* nr. 2 und 3—4 und die Bemerkungen von Rubensohn S. 22 f.

3) Aus Plut. Demetr. 18 könnte man zu schließen versucht sein, daß Kassandros nicht selbst den Königstitel angenommen habe; indessen wird eine solche Vermutung durch Syll.² 178 widerlegt.

war, wie wir gesehen haben, mit seinem Beispiel vorangegangen. Im Jahre 309 folgte Lysimachos und gründete auf dem thrakischen Chersones die Stadt Lysimacheia.¹⁾ Antigonos, der in den ersten Jahren seiner Herrschaft über Asien in Kelaenae in Phrygien residiert hatte²⁾, war gerade zur Zeit, als Demetrios auf Kypem seine großen Erfolge errang, mit dem Bau einer neuen Hauptstadt Antigoneia am Orontes³⁾ beschäftigt. Nicht weit von der Mündung des Orontes, ungefähr an der Stelle des späteren Antiocheia gelegen, beherrschte es durch seine Lage die uralte Kulturstraße, die im Tale des Orontes und dann weiter durch das untere Syrien nach Aegypten ging, ebenso wie auch die Übergänge über den mittleren Euphrat. Die Nähe des Meeres begünstigte die Verbindung mit dem Westen, namentlich der Griechenwelt. Die Landschaften, in deren Mitte die neue Hauptstadt lag, bildeten eine geographisch im wesentlichen zusammenhängende, wie auch durch mannigfache kulturelle Beziehungen verbundene Ländermasse, von der philistäischen Küste bis zur westlichen und nördlichen Kleinasien reichend. Die zentrale Lage inmitten des Alexanderreiches gab diesen Gebieten eine politische und militärische Bedeutung, wie sie wenige andere Gegenden der damaligen Kulturwelt besaßen. Gestützt auf den Besitz der gesamten Küstenlandschaften von den Grenzen Ägyptens bis zum schwarzen Meere konnte der Beherrscher dieses Reiches die gebietende Stellung im östlichen Mittelmeer gewinnen und behaupten und zugleich den vorwaltenden Einfluß über die griechischen Staaten ausüben. Die umfassenden Herrschaftspläne des Antigonos und Demetrios, das Streben dieser Könige nach der Herrschaft über das gesamte Alexanderreich haben die politische Konsolidierung dieses kleinasiatisch-syrisch-phönischen Reiches gehemmt.

Die Reiche der anderen Machthaber, die der Herrschaft des Antigonos gegenüber ihre Selbständigkeit zu behaupten trachteten, waren in dieser Zeit auch zu einem wenigstens vorläufigen Abschluß ihrer inneren Organisation und ihrer äußeren Ausdehnung gelangt. Von den politischen Stellungen des Ptolemaeos und des

1) Marm. Par. ed. Jacoby, S. 23, 19, Diod. XX 29, 1, Strabo 331, Frg. 52, 54, Paus. I 9, 8, App. Syr. 1, Just. XVII 1, 2, Ps.-Skymn. 703f.

2) Vgl. Koehler, Berl. Sitzungsber. 1898, S. 835.

3) Diod. XX 47, 5f., Strabo XVI 750, Steph. Byz. u. Ἀντιγόχεια, nr. 5.

Kassandros, dessen Herrschaft über Griechenland allerdings gerade damals stark umstritten war, ist schon die Rede gewesen. Lysimachos hatte nach langen Kämpfen gegen thrakische und skythische Völker wie gegen die griechischen Städte an der Westküste des Pontos, unter denen vor allen Kallatis ihm einen hartnäckigen Widerstand entgegengesetzt hatte¹⁾, ein in sich geschlossenes Reich gegründet, das im wesentlichen die thrakischen Gebiete von Makedonien bis zur Küste des schwarzen Meeres, von der Nordküste des ägäischen Meeres bis zur Donau beherrschte. Lysimachos stand im allgemeinen dem Griechentum wenig gewinnend und entgegenkommend gegenüber, wie er sich auch gegen den Einfluß der griechischen Philosophie auf sein Reich ablehnend verhalten zu haben scheint.²⁾ Trotzdem hätte seine Herrschaft für die griechische Kulturwelt eine große Wichtigkeit gewinnen können, wenn sie längeren Bestand gehabt hätte. In Anknüpfung an Philipps Politik der Hellenisierung und militärischen Sicherung Thrakiens³⁾ bildete das Reich des Lysimachos ein starkes Bollwerk gegen die Barbaren des Nordens, und dieser Schutz der Griechenwelt war wohl durch die Unterwerfung der im Machtbereich des Lysimachos gelegenen griechischen Städte unter seine Herrschaft nicht zu teuer erkaufte. Die Ereignisse nach dem Untergange des Reiches, namentlich der Einbruch der Galater, bewiesen, was die Beseitigung dieses Bollwerkes bedeutete, und auch die griechischen Städte, die, wie Byzanz, ihre selbständige Stellung inmitten der kämpfenden Herrscher behauptet hatten, erfuhren in der Folgezeit, daß ihnen jetzt der Rückhalt gegen die Angriffe der nördlichen Barbaren fehlte.

Auch Seleukos hatte zur Zeit, als Antigonos den Königstitel annahm, die Begründung seiner Herrschaft im Osten in der Hauptsache abgeschlossen. Es ist eine besonders empfindliche Lücke in unserer Überlieferung über die Diadochengeschichte, daß durch die Unachtsamkeit des Ausschreibers Diodor jede genauere Kunde von der großen militärischen und politischen Wirksamkeit, durch die das Seleukidenreich gegründet worden ist, verloren gegangen ist. Wir können nur so viel sagen, daß bis zum Jahre 306 die östlichen Landschaften des ehemaligen Perserreiches von Seleukos seiner

1) Vgl. namentlich Diod. XIX 73.

2) Athen. XIII 610e = Karyst. frag. 9 (F. H. G. IV S. 358).

3) Vgl. Bd. I 179 ff.

Herrschaft gewonnen waren.¹⁾ Auch die Gründung der neuen Hauptstadt Seleukeia am Tigris²⁾ wird in diese Zeit oder nicht viel später fallen. Als griechische Stadt nicht weit von der alten Landeshauptstadt Babylon erbaut und wie die übrigen Hauptstädte der neuen Reiche den Namen des Herrschers tragend, bezeichnet diese Stadt den Charakter der Seleukidischen Reichsgründung und zugleich durch die Verdrängung Babylons den Unterschied der seleukidischen von der Alexandermonarchie. Seleukos hat auch an den indischen Grenzen Krieg geführt. Er hatte anscheinend die Absicht, die volle Herrschaft Alexanders auch hier wieder herzustellen. Aber die Gestaltung, die die Verhältnisse in Indien selbst gewonnen hatten, erschwerte eine Neubegründung der makedonischen Herrschaft in den Induslandschaften. Am mittleren Ganges hatte sich unter Sandrokkottos (Tschandragupta) ein bedeutendes Reich, das der Mauryadynastie, gebildet, das in der Hauptstadt Palimbothra (Pataliputra) am Ganges seinen Mittelpunkt hatte. Es war Tschandragupta gelungen, seine Herrschaft auch über die Indusgebiete auszudehnen.³⁾ Seleukos wollte diese Konzentration indischer Herrschaft in den von Alexander unterworfenen Gebieten nicht ruhig mit ansehen. Er zog dem indischen König über den Indus entgegen. Es scheint zu einem Krieg zwischen beiden Herrschern gekommen zu sein, der aber durch einen Friedensvertrag beendet wurde. Seleukos trat die Gebiete am Indus ab und erhielt dafür von Tschandragupta 500 Elefanten.⁴⁾ Das friedliche Verhältnis zwischen Seleukos und Tschandragupta blieb auch unter ihren Nachfolgern Antiochos Soter und Amitraghâta (Vindusâra) bestehen. Wahrscheinlich war es die Rücksicht auf die Entwick-

1) Es scheint, daß der Unterwerfung von Medien, Susiane, Persis, die nach dem Siege über Nikanor erfolgte, die von Baktrien und den angrenzenden Landschaften gefolgt ist (Just. XV 4, 11).

2) Strabo XVI 738, App. Syr. 58, Paus. I 16, 3. Beloch, Gr. Gesch. III 1, S. 140, nimmt mit Recht an, daß Seleukeia vor Antiocheia, das bald nach dem Siege von Ipsos gegründet worden ist, erbaut sein müsse. Es wird dieser Schluß auch durch die Stelle Strabons nahegelegt.

3) Just. XV 4, 13 ff. Vgl. Lassen, Ind. Altertumsk. II, S. 207 ff., v. Guttschmid, Kl. Schr. III 568 ff., Geschichte Irans 24.

4) Strabo XV 724, App. Syr. 55, Trog. prol. 15, Just. XV 4. Die Notiz bei Plin. N. H. VI 63: reliqua inde Seleuco Nicatori peragrata sunt, beruht offenbar auf einem Mißverständnis.

lung der Dinge im Westen, die Seleukos bewog, auf die Herrschaft über Indien zu verzichten.¹⁾

Antigonos trat seit dem Siege von Salamis mit seinen Herrschaftsplänen offener hervor. Zunächst galt es, mit erdrückender Übermacht der selbständigen Herrschaft des Ptolemaeos ein Ende zu machen. Mit sehr bedeutenden Streitkräften²⁾ brach Antigonos im Spätherbst des Jahres 306 gegen Aegypten auf³⁾. Demetrios sollte die Operationen des Landheeres durch die Flotte unterstützen.

Aber die geschickten Gegenmaßregeln des Ptolemaeos und die Ungunst der Jahreszeit brachten das große Unternehmen des Antigonos zum Scheitern. Durch die Besetzung der wichtigsten zur Landung geeigneten Punkte wurde die Landung der Flotte, die außerdem durch die Novemberstürme litt, verhindert. Das Landheer vermochte wegen hohen Wasserstandes des Nils nicht in das Land einzudringen. So mißlang der auf gemeinsame Operation von Landheer und Flotte angelegte Plan. Mangel an Lebensmitteln machte sich im Heere des Antigonos fühlbar. Die Mutlosigkeit, die infolge aller dieser widrigen Umstände ausbrach, ließ es Antigonos geraten erscheinen, den Rückzug anzutreten (Anfang 305) und eine Wiederaufnahme des Unternehmens auf gelegendere Zeit zu verschieben.

Demetrios erhielt nun nach dem Ende der aegyptischen Expedition den Auftrag, die Insel Rhodos zu unterwerfen. Die Rhodier, die früher eifrige Bundesgenossen des Antigonos gewesen waren, hatten ähnlich wie die Byzantier, den Versuch gemacht, zwischen den großen kriegführenden Mächten eine neutrale Stellung zu gewinnen. Insbesondere hatten sie die für ihren Handel und Wohlstand so wichtigen Beziehungen zu Ptolemaeos nicht dem Herrschaftsinteresse des Antigonos opfern wollen. Antigonos aber wollte auf die Kräfte der durch ihre wirtschaftliche Blüte und ihre Lage für seine Seeherrschaft so wichtigen Insel nicht verzichten. Die Belagerung

1) Darauf deutet Just. XV 4, 21 hin. Wir würden danach anzunehmen haben, daß der Krieg in Indien in den letzten Jahren vor der Schlacht bei Ipsos stattgefunden habe.

2) Diod. XX 73, 2 gibt 80000 Fußtruppen, 8000 Reiter und 83 Elefanten an.

3) Hauptbericht Diod. XX 73—76, vgl. auch Plut. Demetr. 19, Paus. I 6, 6. Über die Chronologie vgl. meine Bemerkungen P.-W. IV 2776.

von Rhodos¹⁾ hat in der antiken Kriegsgeschichte durch die großartigen Belagerungsmaßregeln des Demetrios und die äußerst geschickte und erfolgreiche, von Ausdauer und Heldenmut getragene Verteidigung der Rhodier Epoche gemacht. Von den Gegnern des Antigonos, vornehmlich Ptolemaeos, aber auch Kassandros und Lysimachos, erhielten sie mannigfache Unterstützung. Nach einjähriger Dauer der Belagerung kam es im Jahre 304, unter Vermittlung der Aetoler, zu einem Vertrag, in dem die Rhodier im wesentlichen das erreichten, was sie erstrebt hatten. Sie schlossen einen Bund mit Antigonos, durften aber ihr freundliches Verhältnis zu Ptolemaeos aufrechterhalten und behaupteten ihre Autonomie. Der glückliche Ausgang der Belagerung legte so den Grund zu der politischen Machtstellung von Rhodos. Er zeigte, was unter besonders günstigen Verhältnissen doch auch jetzt noch eine griechische Polis, die es verstand, die Weltlage auszunutzen und mit kühner Initiative ihre eigenen Mittel auszubilden und zu gebrauchen, vermochte.

Der Frieden, den Demetrios mit den Rhodiern schloß, machte ihm freie Bahn für sein Eingreifen in die Verhältnisse Griechenlands, wo seine Anwesenheit dringend erforderlich war. Kassandros hatte seit 306 wieder mit großem Erfolge begonnen, in Griechenland seine Herrschaft auszubreiten, und namentlich Athen bedroht.²⁾ Die Athener hatten vornehmlich unter Leitung des Demochares große Anstrengungen gemacht, um ihre Stadt in Verteidigungszustand zu setzen. Durch einen neuen Angriff im Jahre 304³⁾ hatte Kassandros die Stadt in große Gefahr gebracht. Da erschien Demetrios mit bedeutenden Streitkräften, entsetzte Athen, befreite Chalkis, das wieder in die Gewalt des Kassandros gekommen war, und trieb seinen Gegner bis zu den Thermopylen zurück.⁴⁾ Im ganzen mittleren Griechenland wurde die Herrschaft des Kassandros

1) Hauptbericht: Diod. XX 82—100. Vgl. noch Plut. Demetr. 21f., Paus. I 6, 6.

2) Es ist dies, wie schon Niebuhr gesehen hat (Vortr. üb. alte Gesch. III 118), der im Ehrendekret für Demochares (v. X orat. 851d) erwähnte „vierjährige Krieg“. Die wichtigsten Stellen, namentlich inschriftlichen Erwähnungen, habe ich P.-W. IV 2777f. angeführt (vgl. vornehmlich Syll.² 180, 181, 184). Vgl. auch Beloch III 2, S. 376f.

3) Plut. Demetr. 23; vielleicht bezieht sich darauf Syll.² 184.

4) Plut. Demetr. 23, Diod. XX 100, 5f.

gestürzt, die mit Kassandros verbündeten Boeoter wurden gewonnen und mit den Aetolern ein engeres Bündnis geschlossen. Im Winter 304/3 verweilte Demetrios in Athen. Den Genüssen, die ihm die Stadt bot, gab er sich in ausschweifendstem Maße hin. Es war nicht nur die Stadt der Philosophen, der Mittelpunkt der Bildung, sondern mehr noch die der Hetaeren, der er sich in die Arme warf. Die Athener überboten sich wieder in Ehrenbezeugungen für Demetrios und in Schmeicheleien aller Art.¹⁾ Den politischen und militärischen Erfolgen, die er in Mittelgriechenland errungen hatte, folgten im Jahre 303 weitere Fortschritte seiner Machtstellung im Peloponnes. Sikyon und Korinth wurden von ihm gewonnen. Sikyon erhielt durch Umsiedelung eine festere Lage. In die Burg von Korinth wurde eine Besatzung gelegt²⁾, während die Stadt die Freiheit empfing. Auch Argos, Arkadien, Achaia schlossen sich Demetrios an.³⁾ Überall wurden die Städte von den Besatzungen befreit. Die Vermählung des Demetrios mit Deidameia, der Schwester des jungen Königs von Epeiros, Pyrrhos⁴⁾, läßt mit Wahrscheinlichkeit darauf schließen, daß Antigonos und Demetrios damals schon an die Erwerbung des makedonischen Königtums dachten. So stand Griechenland fast ganz unter dem Einfluß des Antigonos und Demetrios. Kassandros' Herrschaft war so gut wie völlig beseitigt. Ihre Krönung erhielt die Stellung des Demetrios in Griechenland dadurch, daß er im Winter 303/2 oder im Frühjahr 302⁵⁾ auf dem Isthmos von Korinth zum Oberfeldherrn der verbündeten griechischen Staaten proklamiert wurde. Die schon seit einiger Zeit von Antigonos und Demetrios geplante Erneuerung des Korinthischen Bundes kam also jetzt zustande. Ein gemeinsamer Krieg der griechischen Staaten gegen Kassandros wurde

1) Plut. Demetr. 24. Sehr charakteristisch würde der Beschluß der Athener sein: *ὅτι ἂν ὁ βασιλεὺς Δημήτριος κελύσῃ τοῦτο καὶ πρὸς θεοῦς ὅσιον καὶ πρὸς ἀνθρώπους εἶναι δίκαιον*, falls er als genügend bezeugt angesehen werden dürfte.

2) Diese Maßregel ist ähnlich zu beurteilen, wie die Besetzung von Akrokorinth durch Philipp (vgl. Bd. I, S. 210). Demetrios' Stellung zu den griechischen Staaten sollte ja auch eine ähnliche werden, wie die Philipps.

3) Über die wahrscheinlich im Peloponnes geprägten Münzen des Antigonos und Demetrios vgl. meine Hinweise P.-W. IV 2778f.

4) Plut. Demetr. 25, Pyrrh. 4.

5) Vgl. Niese I 338, 4.

beschlossen¹⁾; die verbündeten Staaten stellten Kontingente zum Kriege.²⁾

Kassandros versuchte nun zunächst durch Unterhandlungen mit Antigonos sich aus der großen Gefahr, mit der die überraschenden Erfolge des Demetrios sogar sein Königtum in Makedonien bedrohten, zu befreien. Wahrscheinlich war er bereit, auf die Herrschaft über Griechenland zu verzichten, wenn er dafür im selbständigen Besitze Makedoniens gelassen wurde. Aber die Verhandlungen scheiterten an der Forderung unbedingter Unterwerfung unter Antigonos. Dieser hatte wohl die Absicht, seine Gegner nacheinander durch seine Übermacht zu vernichten. Indessen die gemeinsame Gefahr verband die Gegner zu gemeinsamem Handeln. Kassandros wußte zunächst Lysimachos zu einem neuen Bunde zu gewinnen, dem dann Ptolemaeos und Seleukos beitraten. So kam es zur letzten, entscheidenden Koalition gegen die Herrschaftspläne des Antigonos.³⁾ Kassandros überließ einen Teil seines Heeres unter Prepelaos dem Lysimachos für die von den Verbündeten geplanten Operationen in Kleinasien, er selbst zog mit seinen übrigen Streitkräften nach Thessalien, dem Demetrios entgegen. Dieser brachte seine Streitkräfte zur See nach dieser Landschaft und lagerte sich bei Pherae dem Kassandros gegenüber. Obgleich Demetrios seinem Gegner an Zahl der Truppen wesentlich überlegen war, kam es doch zu keiner Schlacht. Der einzige bedeutende Erfolg, den Demetrios errang, war der Gewinn von Pherae, eines der wichtigsten Stützpunkte von Kassandros' Herrschaft in Thessalien.⁴⁾ Lysimachos hatte unterdessen in Verbindung mit Prepelaos große Erfolge im nordwestlichen Kleinasien errungen, sich im hellespontischen Phrygien festgesetzt und eine Reihe der wichtigsten griechischen Städte, vor allem Ephesos, gewonnen.⁵⁾ Durch

1) Diod. XX 106, 1, 107, 1. Auf diesen gemeinsamen Krieg der Hellenen gegen Kassandros bezieht sich auch J. G. II 264^a.

2) Diod. XX 110, 4, Syll.² 185.

3) Diod. XX 106, 2 ff., Just. XV 2, 15 ff. (bei diesem liegt eine anekdotisch umgebildete Überlieferung vor, die nur persönliche Beweggründe für den letzten großen Kampf zu kennen scheint — die nämliche, die wir auch bei Plutarch Demetr. 25 erkennen. Die Plutarchische Darstellung zeigt deutliche Anklänge an Phylarch frg. 6, 29).

4) Diod. XX 110, 2—6.

5) Diod. XX 107. Auf den Anschluß von Ephesos an Lysimachos und Prepelaos bezieht sich Anc. Gr. Inscr. in the Brit. Mus. 449 = Syll.² 186,

den Abfall einiger Strategen des Antigonos hatte er dann noch weitere Verstärkung seiner Macht erhalten.¹⁾ Antigonos zog dem Lysimachos auf die Kunde von seinen Fortschritten in Kleinasien entgegen, suchte ihn aber vergeblich zu einer Schlacht zu bestimmen. Lysimachos wollte vielmehr erst das Eintreffen des Seleukos, der mit einem großen Heere heranzog, abwarten. Dieser Gefahr gegenüber sah sich Antigonos veranlaßt, seinen Sohn Demetrios aus Griechenland nach Kleinasien zu rufen.²⁾ Dieser schloß mit Kassandros einen Vertrag, der die Freiheit der griechischen Staaten sichern sollte und setzte dann nach Kleinasien über, wo er Ephesos und andere dem Antigonos verloren gegangene griechische Städte wiedergewann.³⁾ Auch Kassandros sandte noch Verstärkungen unter seinem Bruder Pleistarchos nach Kleinasien hinüber, die aber erst nach großen Schwierigkeiten und unter starken Verlusten ihre Landung bewerkstelligten und sich mit Lysimachos vereinigten.⁴⁾ So sammelten sich auf kleinasiatischem Boden, nachdem auch Seleukos in Kappadokien eingetroffen war und seine Winterquartiere bezogen hatte⁵⁾, gewaltige Streitkräfte, um in entscheidendem Kampfe miteinander zu ringen. Antigonos verfügte über 70000 Mann zu Fuß, 10000 Reiter, 75 Elefanten, die Gegner hatten ein Heer von 64000 Mann zu Fuß, über 10000 Reiter, 480 Elefanten.⁶⁾ Ptolemaeos nahm an dem Entscheidungskampfe nicht teil. Er war auch mit ansehnlichen Streitkräften von Ägypten aufgebrochen. Aber auf die Nachricht von einem angeblichen großen Siege des Antigonos über die Gegner, die er in Phoenikien erhielt, kehrte er, nachdem er die auf dem Marsche gemachten Eroberungen in Koelesyrien durch Besatzungen zu sichern gesucht hatte, nach Ägypten zurück.

Im Jahre 301 kam es in Phrygien bei Ipsos⁷⁾ zur Entschei-

Michel 488. Andere Städte wie Erythrae und Klazomenae blieben Antigonos erhalten; vgl. Gr. Inscr. in the Brit. Mus. 462 = Michel 491.

1) Vgl. auch Paus. I 8, 1.

2) Diod. XX 108f.

3) Diod. XX 111. Auf diese Zeit bezieht sich wahrscheinlich Gr. Inscr. in the Brit. Mus. 448 = Michel 490.

4) Diod. XX 112.

5) Diod. XX 113, 4.

6) Plut. Demetr. 28; vgl. auch Diod. XX 113, 4.

7) Über die Lage von Ipsos vgl. Hierokl. Synekd. 26, Mannert, Geogr. d. Griechen und Römer VI 3, 108, Ramsay, Asia Minor 140. 434.

dungsschlacht¹⁾, die mit der Niederlage des Antigonos endete. Antigonos selbst fiel im Kampfe. Der Sieg der Gegner wurde durch die überlegene Zahl der Elefanten und vor allem, wie es scheint, dadurch herbeigeführt, daß Demetrios an der Spitze der von ihm geführten siegreichen Reiterei die Gegner zu hitzig und unvorsichtig verfolgte und so den Zusammenhang mit dem übrigen Heere verlor.

Die Schlacht bei Ipsos erweckt nicht nur in hohem Maße unser menschliches Interesse dadurch, daß in ihr der gewaltige Bau der Herrschaft des Antigonos, als er schon der Vollendung nahe zu sein schien, zusammenbrach und in seinem Sturze den greisen Begründer dieser Herrschaft nach einem an politischen und militärischen Erfolgen ungewöhnlich reichen Leben begrub. Die Schlacht hat vielmehr auch eine große und eingreifende geschichtliche Bedeutung für die folgende Entwicklung gewonnen. Sie brachte die Entscheidung im Sinne der von Ptolemaeos und Kassandros verfolgten Politik, die das selbständige Recht der dynastischen Sonderbildungen im Reiche Alexanders vertreten hatte.

Für Makedonien und das makedonische Volk hat die Schlacht bei Ipsos noch besondere Wichtigkeit. Makedonien wird jetzt eins der selbständigen Teilreiche. Damit wird der Zusammenhang der über die Welt zerstreuten, als Beamte und Soldaten den übrigen Diadochenherrschaften dienenden Makedonen mit dem Stammlande definitiv aufgegeben. Makedonien ist jetzt nicht mehr das Aushebungszentrum der militärischen Kräfte, die von Alexander zur Bildung und zum Zusammenhalt seines Weltreiches verwandt worden waren und auch weiter noch den Kern der Diadochenheere darstellen. Es kann jetzt wieder in der von Kassandros verfolgten Richtung der Politik, die später von den Antigoniden erfolgreich fortgesetzt wird, seinen eigentümlichen Aufgaben obliegen, allerdings nur in einer Position, die durch den Abfluß eines großen Teiles seiner Kräfte nach außen wesentlich geschwächt ist.

Dem Siege bei Ipsos folgte die Verteilung der Beute. Kassandros wurde der makedonisch-griechische Machtbereich zuerkannt; das eigentliche Reich des Antigonos wurde zwischen Lysimachos und Seleukos in der Weise geteilt, daß dem Lysimachos Kleinasien

1) Plut. Demetr. 28f., Pyrrh. 4, Diod. XXI frg. 2 ff., App. Syr. 55.

diesseits des Tauros — Kilikien erhielt der Bruder des Kassandros, Pleistarchos¹⁾ —, dem Seleukos die syrisch-phönikischen Gebiete zufielen. Diese Verteilung barg noch große Konflikte in sich, und von einer völligen und festen Abgrenzung der gegenseitigen Machtverhältnisse war man noch weit entfernt. Demetrios hatte immer noch eine bedeutende Stellung in Griechenland und vor allem zur See, die er mit seiner überlegenen Flotte beherrschte. Ptolemaeos war durch Seleukos seines Anspruches auf die syrisch-phönikischen Gebiete beraubt worden.²⁾

Demetrios vertritt in seiner Person in besonders eigentümlicher Weise die Bestrebungen dieser Zeit. In einem ausschließlichen Maße, wie es bei keinem anderen der Diadochen der Fall ist, können wir von ihm sagen: Seine Person ist seine Herrschaft. Diese Herrschaft ist nach keiner Seite hin abgegrenzt, stets der weitesten Ausdehnung fähig, überall sich festzusetzen bereit, aber an keinem bestimmten Boden haftend, daher auch in sich selbst unfertig, immer neue Gestalten annehmend und nirgends zu fester Konsolidierung gelangend. In dem Gegensatze dagegen, der zwischen Seleukos und Ptolemaeos nach der Schlacht bei Ipsos zutage tritt, macht sich zugleich mit den persönlichen Herrschaftsbestrebungen ein tiefgehender Widerstreit sachlicher Interessen geltend. Die vorderasiatische Binnenmacht strebte naturgemäß danach, sich in den Besitz des Küstenlandes zu setzen, das ihr vor allem auch erst den Zugang zu der Mittelmeersphäre eröffnete. Und andererseits lag dem ägyptischen Herrscher daran, seine Bewegungs- und Entwicklungsfreiheit namentlich zur See sich nicht durch die Übermacht der vorderasiatischen Herrschaftsbildung unterbinden zu lassen. Der alte Gegensatz zwischen Babylon und Ägypten lebte in diesem Streite in gewissem Sinne von neuem auf.³⁾ Nur war jetzt das Interesse der syrischen Großmacht an dem Besitze der Küste ein um so größeres, als sie eine hellenistische Macht war,

1) Plut. Demetr. 31.

2) Vgl. Diod. XXI 1, 5, Polyb. V 67, 7f., XXVIII 20, 6f.

3) Mit dem alten babylonischen Anspruch auf Weltherrschaft, dem Recht des šar kiššati, das durch den jetzt über Babylonien herrschenden Seleukos geltend gemacht worden sein soll, wie Lehmann-Haupt meint (Wochenschr. f. klass. Philol. 1898), hat der Streit zwischen Seleukos und Ptolemaeos gewiß gar nichts zu tun.

Kaerst, hellenist. Zeitalter. II. 1.

die ein dringendes Bedürfnis nach der Verbindung mit der hellenischen Welt hatte.

So starke Gegensätze nun aber auch jetzt noch, nach der Entscheidung bei Ipsos, vorhanden waren, die Bedeutung dieser Entscheidung wird dadurch doch nicht gemindert. Wenn Demetrios' Herrschaft, mit den wunderbar wechselnden persönlichen Schicksalen ihres Trägers verflochten, so gut wie spurlos verschwindet und auch das Reich des Lysimachos keinen länger dauernden Bestand hat, so treten die drei großen Reiche, die vor allem die folgende politische Entwicklung beherrschen, die asiatische Großmacht der Seleukiden, die ägyptische der Ptolemaeer, die zugleich die Herrschaft über einen großen Teil des östlichen Mittelmeeres gewinnt, und die makedonisch-griechische schon in klaren und festen Umrissen uns entgegen.

V. Buch.

Die hellenistische Kultur.

Erstes Kapitel.

Die innere Umbildung der Kultur der Polis.

Die griechische Nation hat auf der Höhe ihrer Entwicklung ein Ideal persönlicher Lebensgestaltung hervorgebracht, das die innere Freiheit und Selbständigkeit, wie die Mannigfaltigkeit und den Reichtum ihres geistigen Lebens bedingt. In den reifsten und vollendetsten Schöpfungen griechischer Kultur finden wir eine harmonische, wie es scheint, unauflösliche Verschmelzung klarer und schöner Gegenständlichkeit mit innerlicher, persönlicher Lebendigkeit, individueller Eigenart mit wirksamer Hingabe an eine gemeinsame, das Einzelleben bestimmende und beherrschende Welt. Und doch, wenn wir diese Einheit individuellen und allgemeinen Lebens, dieses Ineinander von Persönlichkeit und Außenwelt bewundern, geraten wir leicht in Gefahr, die tiefen Verschiedenheiten, ja, die inneren Gegensätze, die jene Verbindung bei aller scheinbaren gegenseitigen Durchdringung in sich birgt, zu verkennen. Es sind die beiden großen Grundmächte griechischen Wesens, die innerlichsten und gewaltigsten Triebkräfte seiner Entwicklung, um die es sich hier handelt. Wenn auf ihrem Zusammenwirken die höchste Vollendung griechischer Kultur beruht, so bezeichnet ihre innere Divergenz das Verhängnis des geschichtlichen Lebens der Griechen. Dem Ideal der Gemeinschaft, seiner zusammenfassenden und aufbauenden Kraft gegenüber steht die Emanzipation des Individuums mit ihrer zersetzenden und auflösenden Wirkung. Im Gegensatz zur gemeinschaftlichen Ordnung, jenem wunderbaren Kosmos staatlichen und kulturellen Lebens, der die Harmonie des Ganzen aus reichster und lebendigster Gliederung des einzelnen hervorgehen läßt, sehen wir das auf sich selbst gestellte Individuum, das seinen besonderen Lebenszweck zu dem herrschenden

und bestimmenden macht, in der eigenen Kraft und Macht oder in dem eigenen Genusse sein Genüge findet.

Das auf harmonische Ordnung des Lebens gerichtete Streben der Hellenen, die Fähigkeit, eine einheitliche Welt um sich her und aus sich heraus zu gestalten, haben in dem Kosmos staatlichen Gemeinschaftslebens ihre wirksamste Verkörperung gefunden. Die geistigen und sittlichen Kräfte, die das schöpferische Lebensprinzip der hellenischen Polis bezeichnen, prägen die Idee eines durch gemeinsame Lebenszwecke innerlich verbundenen Bürgertums in einer durch ihre innere Kraft und Geschlossenheit verpflichtenden Ordnung, dem gemeinsamen Gesetze des Staates, aus. Dieses Gesetz steht in enger Verbindung mit dem Wesen der staatlichen Gemeinschaft, für die es bestimmt ist. Es ist die Form, in der die inneren Lebensbeziehungen dieser Gemeinschaft ihren Ausdruck finden, die sittlichen Lebenszwecke des Staates, der organisatorische Zusammenhang seiner Aufgaben und Kräfte eine eigentümliche Darstellung gewinnen. So erhält die in einer bestimmten gesetzlichen Ordnung oder Verfassung ausgeprägte Form des Staates eine grundlegende Bedeutung für seine Autarkie, die Idee seines unabhängigen Bestandes. Die Freiheit des Staates offenbart sich vor allem in seiner Autonomie, d. h. der Fähigkeit, die seinem Wesen entsprechende Lebensordnung aus eigener Selbstbestimmung zu verwirklichen. Wenn es überhaupt für die Anschauung der Hellenen in besonderem Maße charakteristisch ist, daß die lebensvolle Bedeutung eines Ganzen ihnen erst in einer bestimmten Form, die sein Wesen zum Ausdruck bringt, entgegentritt, so gilt dies vor allem für den Kosmos staatlichen Lebens. Das Walten des Nomos bedingt die Herrschaft des staatlichen Ganzen über das Leben des Individuums, das erst aus den Zwecken des Ganzen die Begründung seines eigenen Lebensinhaltes empfängt, aber die Wirksamkeit jener allgemeinen Ordnung des Staates kann nicht gedacht werden ohne die selbständige Tätigkeit seines Bürgertums, das in freier Selbstbestimmung das allgemeine Gesetz zur Grundlage seines eigenen Lebens macht.

Das ist das Ideal des Gemeinschaftslebens, das in der hellenischen Polis ausgebildet worden ist; es hat seine innere Kraft selbst dann noch bewahrt, als die Unabhängigkeit und Freiheit der Polis dahingeschwunden war und ganz andere Kräfte und Formen

an ihre Stelle traten. Die Polis konnte die einseitige Herrschaft, die sie beanspruchte, auf die Dauer nicht durchführen. Das nationale Gesamtleben erforderte umfassendere Formen seiner Organisation, als sie die Enge und der ausschließende Partikularismus stadtstaatlicher Existenz zu gewähren vermochten. Die politischen Kräfte von Hellas lähmten sich gegenseitig in eifersüchtiger Rivalität oder rieben sich in verheerendem und vernichtendem Kampfe auf. Athen hatte einen großartigen Anlauf genommen, ein Mittelpunkt für die geistige Kultur der Nation zu werden, die universalen Tendenzen geistiger Befreiung und Vertiefung, die das hellenische Wesen erfüllten, in seinen besonderen Lebenskreis hereinzuziehen und hier in eigentümlich schöpferischer Weise auszugestalten. Die Folge ist gewesen, daß die hellenische Kultur auch als Weltkultur für alle Zeit das Gepräge attischen Geistes behalten hat. Aber der athenische Staat genügte in seiner weiteren Entwicklung nicht den Forderungen, die an die führende Großmacht hellenischen Lebens gestellt wurden. Und wie er nach außen gegenüber den Aufgaben einer auf Zusammenfassung der hellenischen Kräfte gerichteten Politik versagte, vermochte er auch die in seinem Inneren wirksamen Kräfte individuellen geistigen Lebens nicht in seinem Banne festzuhalten. Die eigentümliche Welt geistiger und sittlicher Werte, auf denen das Recht und die innere Kraft der Polis, die verbindende und verpflichtende Macht ihres Gemeinschaftsideals beruhten, wurde durch den ihr selbständig gegenübertretenden Herrschaftsanspruch des Individuums in Frage gestellt.

Die Emanzipation des Individuums ist begründet in einem starken Zuge hellenischen Wesens, der eigentümlichen Kraft und Kühnheit persönlicher Initiative, die sowohl den Aufgaben des praktischen Lebens gegenüber wie in der Erforschung der den Menschen umgebenden Welt zur Geltung gelangt. Ein unbefangenes und helles Schauen in die Welt verbindet sich mit keckem, persönlichem Zugreifen. Kühner Wagemut und kluge Berechnung des persönlichen Vorteils charakterisieren schon den kolonisatorischen Typus des Griechentums, der in dem „vielgewandten“ Odysseus sein unübertreffliches poetisches Vorbild gefunden hat. Die politischen Kämpfe aufsteigender Volksschichten mit der herrschenden Klasse des Adels bilden den Typus des Tyrannen aus, dessen

Herrschaft durch den persönlichen Vorzug des klugen und starken Individuums gegründet wird. Das denkende und erkennende Individuum strebt in unbefangenen persönlichem Forschungsdrange die Rätsel der Welt zu ergründen, in ihren Zusammenhang einzudringen und hieraus zugleich den Mikrokosmos des eigenen menschlichen Wesens zu verstehen. „Ich habe mich selbst erforscht“, dieses stolze Selbstbekenntnis des tiefsinnigen ephesischen Denkers sucht in dem eigenen Erkennen die tiefe Quelle für die Unabhängigkeit und Selbständigkeit des in sich selbst gegründeten Individuums¹⁾, der vornehmen, geistig starken Persönlichkeit. Der ungefähr gleichzeitige Ausspruch des Hekataeos von Milet „Dieses schreibe ich, wie es mir wahr zu sein scheint; denn die Reden der Hellenen sind, wie es mir dünkt, vielfältig und lächerlich“²⁾ offenbart uns, wie aus dem Denken des einzelnen die selbstbewußte Kritik gegenüber der Überlieferung erwächst. Handelt es sich in solchen Äußerungen noch um einzelne Stimmen besonders kühner und starker Geister, so wird in der Zeit der Sophistik, in der die Aufklärung allgemeine Verbreitung und prinzipielle Formulierung findet, das menschliche Individuum überhaupt als das Maß der Dinge bezeichnet. Die Vorstellungen und Bestrebungen des Individuums werden somit das Prinzip der Weltanschauung und Weltgestaltung.

Damit tritt uns die gewaltige innere Spannung der griechischen Entwicklung in ihrer ganzen Bedeutung entgegen. Hier wird der Knoten geschürzt zu dem Konflikt, der das griechische Wesen in seiner Tiefe erschüttert hat.

Die Polis selbst hat in der lebendigen und innerlich reichen Ausgestaltung, die sie vor allem auf dem Boden der attischen Demokratie gefunden hat, den größten Einfluß auf die Ausbildung der Individuen ausgeübt. Ein reger Austausch der geistigen Kräfte, eine ungeheure Anspannung persönlichen Wollens und Könnens in einem intensiv entwickelten öffentlichen Leben³⁾, die eingreifende Wirkung einer die Gemüter und Geister in steter Spannung erhaltenden politischen Diskussion lösen eine Fülle von Bestrebungen und Kräften individuellen Lebens aus. Im athenischen Staatsleben

1) Herakl. frg. 101 Diels.

2) Hekat. frg. 332 M.

3) Vgl. hierzu die schöne Schilderung J. Burckhardts, Weltgeschichtl. Betracht. S. 123 ff.

der perikleischen Zeit, in den großen geistigen Schöpfungen, die das innere Wesen dieser Epoche zum Ausdruck bringen, sehen wir die Tendenz, die Einheit des geistigen Lebensgrundes mit der Freiheit und Mannigfaltigkeit persönlicher Lebensäußerung, die verpflichtende Macht des Gemeinschaftsgedankens mit individueller Selbstbestimmung zu vereinen, die im geschichtlichen Leben des Staates wurzelnden Kräfte mit einer emporstrebenden neuen Bildung zu versöhnen. Das Streben mißlingt. Das geistige Leben entfaltet sich zu reich und mannigfaltig, zu tief und selbständig, als daß es mit den einseitigen partikularen Lebenszwecken der Polis auf die Dauer hätte verschmelzen können. So zeigt sich auch im Innern wie nach außen die Polis nicht elastisch und weit genug; sie vermag nicht auf die Dauer das hoch gesteigerte individuelle Leben sich innerlich zu eigen zu machen. Das Vorwalten eigennütziger gesellschaftlicher Bestrebungen schwächt die innere Kraft des verbindenden Staatsgedankens. Die Herrschaft der Masse entfremdet die selbständige, aristokratische Persönlichkeit dem gemeinschaftlichen Leben des Staates. Und andererseits tritt das individuelle Wesen zum Teil schon zu selbstgenügsam und eigenmächtig auf, um einer inneren Verbindung mit der Polis wirklich zu bedürfen, sie ernstlich zu erstreben. Das Individuum emanzipiert sich in seinen Lebensinteressen und Anschauungen von dem historischen Boden, auf dem es herangewachsen ist.

Das äußere wie innere Leben der Nation befindet sich in einer tiefen und verhängnisvollen Krise. In dreifacher Richtung vollzieht sich eine Abkehr von den aufbauenden und zusammenhaltenden Kräften der bisherigen hellenischen Geschichte. Der peloponnesische Krieg bezeichnet den endgültigen Bruch mit den nationalen Traditionen der Perserkriege. Die selbstsüchtig-partikularistischen Tendenzen der einzelnen griechischen Staaten gewinnen die unbedingte Oberhand und bestimmen allein den Gang der politischen Entwicklung. Eine weitgehende Auflösung aller politischen Verhältnisse, zunächst nur durch die kurze Episode spartanischer Herrschaft äußerlich verdeckt, ist die Folge des furchtbaren Krieges, der der politischen Größe des athenischen Staates, des vornehmsten Kulturträgers von Hellas, auf immer ein Ende macht. Zugleich tritt die Politik der hellenischen Staaten immer mehr unter den maßgebenden Einfluß, den die selbstsüchtigen und selbstherrlichen Bestre-

bungen einzelner führender Persönlichkeiten ausüben. Männer, wie Alkibiades und Kritias, wie vor allen Lysandros, die Vorbilder kühnen und rücksichtslosen Gewaltmenschentums, suchen das staatliche Leben von Hellas ausschließlich den eigennützigen Bestrebungen persönlicher Politik dienstbar zu machen. Und nicht weniger entscheidend ist das dritte Moment, der geistige Bruch mit den Ideen und Kräften, auf denen die innere Lebensentfaltung der Polis sich aufgebaut hatte. Dieser erfolgt in den eigentümlich individualistischen Tendenzen, die in der Aufklärungsbewegung zutage treten. Die Aufklärung bietet eine theoretische Begründung und Rechtfertigung für die innere Loslösung des Individuums aus der Gewalt der Polis. Oder sie unterwirft in extremradikaler Ausgestaltung einer Herrenmoral den Staat selbst in prinzipieller Formulierung dem unbedingten Herrschaftsanspruch des einzelnen und schafft so die geistige Grundlage für die tatsächlichen Herrschaftsbestrebungen der einzelnen „tyrannischen“ Persönlichkeiten. An die Stelle der Herrschaft der Gesetze tritt die Selbstherrlichkeit des starken Individuums, das im eigenen Interesse die Norm des Handelns, in der eigenen Kraft die Rechtfertigung seiner Herrschaft findet.

Das entscheidende Rüstzeug für die Durchführung dieses geistigen Kampfes, den ein schranken- und rücksichtsloser Individualismus gegen die zusammenfassenden und zusammenhaltenden Potenzen des hellenischen Lebens eröffnet, ist vor allem von der Sophistik ausgebildet worden. Sie hat den Boden zwar nicht geschaffen, aber zubereitet, auf dem sich die selbstherrliche Wirksamkeit des Individuums aufgebaut hat. Die Sophistik steht allerdings noch in vielfacher Beziehung zu den Problemen und Aufgaben des politischen Lebens, aber ihre Anschauungen sind nicht mehr innerlich durch die Lebenszwecke der Polis gebunden. Sie will das Individuum instand setzen, die in der Polis wirkenden Kräfte, die hier herrschenden Bestrebungen mit seinen eigenen Tendenzen in Ausgleich zu bringen, das Leben der Gemeinschaft seinen besonderen Lebenszwecken anzupassen oder sogar diesen zu unterwerfen. Sie lehrt die Kunst, zum Teil vielleicht auch nur die Kunstgriffe einer hochgesteigerten Selbstdarstellung des Individuums und einer möglichst vielseitigen oder allseitigen Lebensgestaltung von den Zwecken der Einzelpersönlichkeit aus, wo-

bei sie es zum Teil sogar nicht verschmäht, auch die äußeren Mittel der Lebensausrüstung in den Bereich dieser Kunst hineinzuziehen.¹⁾

Die Sophistik betont mit großer Energie das Bedingte menschlicher Vorstellungen und Einrichtungen und den darin begründeten schwankenden und wechselnden Charakter der historischen Bildungen. Aber sie gelangt nicht dazu, das in ihr vorhandene wertvolle Element subjektiver Beurteilung für die Erkenntnis der Welt und Gestaltung des Lebens wahrhaft und dauernd fruchtbar zu machen. Der Relativismus ihrer Auffassung mündet zum Teil in einen entschiedenen Skeptizismus aus. Sie verliert sich in ein Spiel mit spitzfindigen Formeln und verfällt einer verhängnisvollen Isolierung der Individuen, für die sie allerdings in dem damaligen zerklüfteten, durch ephemere Interessen und Bestrebungen beherrschten Zustände der griechischen Gesellschaft einen sehr empfänglichen Boden findet. Das Wertvolle und Aufbauende geschichtlicher Gemeinschaft bleibt ihr verborgen. Sie vermag es nicht, das geschichtliche Leben von dem Willkürlichen momentaner Akte und Impulse im Leben des einzelnen wie der Gesellschaft zu unterscheiden. Der große Gedanke einer innerlich bedeutungsvollen, fortschreitenden geschichtlichen Arbeit ist ihr nicht aufgegangen. Damit ist aber zugleich das innere Verhängnis bezeichnet, das über der geistigen Kultur des Altertums überhaupt steht, daß diese auch in ihrer weiteren Entwicklung nicht unter den Einfluß eines tieferen geschichtlichen Bewußtseins hat treten können.

Neben der vielfach befreienden Wirkung der Aufklärung steht so die Zersetzung hellenischen Gemeinschaftslebens, die sich in der Periode der Sophistik und in der Katastrophe des peloponnesischen Krieges vorbereitet hat. In einer Zeit, in der sich eine so tiefgehende Krisis des geistigen Lebens vollzieht, fehlt es allzusehr an der verbindenden und erhaltenden Kraft, die das geschichtliche Bewußtsein gemeinsamer großer Aufgaben zu gewähren vermag. In dem wirren Strudel politischer, gesellschaftlicher, geistiger Sonderbestrebungen und Sonderkräfte sind die großen und starken Züge

1) Vgl. was über Hippias erzählt wird, Hipp. min., p. 386^b = Diels, Fragm. d. Vorsokrat., S. 546 f., 12 (2. Aufl. S. 582). Sehr charakteristisch wird die Vielseitigkeit der sophistischen Kunst auch in den Dialexeis hervorgehoben, Diels S. 586 (2. Aufl. S. 647 f.)

eines Gemeinschaftslebens, das zu einer Zusammenfassung der Kräfte der hellenischen Nation führen zu können schien, untergegangen.

Noch einmal versucht die auf dem Boden des Sokratischen Denkens erwachsene Idealphilosophie die Herrlichkeit der Polis aus der Idee heraus neu zu begründen und das Individuum durch das höhere Recht der staatlichen Gemeinschaft innerlich zu binden. Es ist das kostbare und unvergängliche Vermächtnis, das die hellenische Polis in ihrer Idealgestalt der Nachwelt hinterlassen hat.

Aber die Ordnung dieses idealen Staates ist aus einem inneren Konflikte heraus geboren, aus dem Konflikte, der zwischen vernünftigem Denken und historischem Staate entbrannt ist. Das Martyrium des Sokrates hat eine tiefe Kluft eröffnet zwischen Idee und Wirklichkeit. Die reformatorischen Gedanken Platons finden keine Stätte der Wirksamkeit unter den Kräften und Tendenzen, die das Leben der Polis in seiner gegenwärtigen empirischen Gestalt bestimmen und beherrschen. Das vernunftgemäße, philosophische Denken verführt zu einseitig und radikal, das historische Leben ist — unter dem überwuchernden Einflusse der Individuen und Gesellschaft beherrschenden Sonderbestrebungen — zu wenig tief und nachhaltig begründet, zu wenig umfassend ausgeprägt, als daß es zur Grundlage einer reformatorischen Weiterbildung werden könnte. Das ist die ungeheure Tragik in der Geschichte griechischen Lebens, daß die griechische Nation die größten Idealgedanken ihrer führenden Geister sich nicht selbst zu einem Quell eigener innerer Erstarkung und Sammlung ihrer Kräfte hat werden lassen können.

Die schöpferische Epoche der Polis neigt sich ihrem Ende zu. Bei Chaeronea unterliegt die Selbständigkeit hellenischer Stadtstaaten der neu emporkommenden Macht des makedonischen Königtums. In dem Weltreiche Alexanders wird dann vollends der Polis der Boden für ihre unabhängige Existenz entzogen. Eine umfassende Welt tritt an ihre Stelle. Wohl finden wir ein scheinbares Fortwirken ihres Herrschaftsanspruches in den alten Formen, aber diese Formen bestimmen nicht mehr so wie bisher das geschichtliche Leben. Dieser Staat ist keine Macht mehr. Und der äußeren Ohnmacht entspricht der Mangel an selbständiger Kraft inneren Lebens. Die Polis beherrscht auch innerlich nicht mehr das Leben ihrer Bürger. Dieser innere Widerspruch zwischen dem aus dem Leben der Vergangenheit erwachsenen Ansprüche und der tatsäch-

lichen Geltung in der Gegenwart bedingt die Unwahrheit und den trügerischen Schein, an denen in der Folge das politische Leben der Hellenen so vielfach krankt.

So stehen äußeres Schicksal der hellenischen Welt und innere Wandlung ihres geistigen Lebens in unverkennbarem, tiefem Zusammenhang und in gegenseitiger Wechselwirkung. Eine neue Epoche im Leben des Altertums kündigt sich an. Aus der Umgestaltung der Lebensverhältnisse wächst ein neues Lebensideal hervor, selbst wiederum von größtem Einflusse auf die Neubildung der äußeren Verhältnisse. Schon vorher durch mächtige geistige Strömungen vorbereitet, verleiht dieses neue Lebensideal der geistigen Kultur der hellenistischen Epoche ihr eigentümliches Gepräge.

Hatte bisher das Ideal sittlicher und geistiger Gemeinschaft, das im Leben der Polis verwirklicht werden sollte, als höchstes Lebensideal gegolten, so tritt jetzt ein anderes, individualistisches Lebensideal beherrschend in den Vordergrund. Die eigentümlichste Ausgestaltung und zugleich höchste Steigerung findet dieses in dem vollkommenen und glückseligen Leben des einzelnen Weisen, in der Autarkie des philosophischen Individuums. Die Freiheit, die dieses neue Lebensideal charakterisiert, bedeutet vor allem persönliche Unabhängigkeit und Ungebundenheit des Individuums, das aus eigener Selbstbestimmung sich seine Lebenszwecke setzt.¹⁾

Aber nicht allein auf den Höhen geistiger Kultur zeigt sich diese individualistische Richtung der Lebensauffassung und Lebensgestaltung, sondern auch in dem weiteren Kreise hellenischen Lebens sehen wir die gleiche Tendenz, die auf Loslösung des Individuums vom politischen Leben gerichtet ist. Anstatt des Trachtens nach Teilnahme an der Herrschaftsgewalt des Staates tritt uns das Streben nach gesichertem Besitz und behaglichem Lebensgenuß entgegen. Die Emanzipation des Individuums findet vor allem in der volleren und selbständigeren Gestaltung des privaten Lebens ihren Ausdruck.

Wir betrachten zunächst das Glückseligkeits- und Vollkommenheitsideal, das die Philosophie für das Individuum aufgestellt hat.

1) Vgl. die in meinen „Studien z. Entw. u. Begr. d. Monarchie im Altertum“, S. 29, 1 gegebenen Belege, zu denen ich hier noch hinzufüge Stoic. vet. Fragm. III frg. 362 (Philo).

Zweites Kapitel.

Die Philosophie des Hellenismus.

Die griechische Philosophie hat von Beginn ihrer Wirksamkeit an durch einen universalen Zug, der aus der Erfassung allgemeiner Weltprobleme hervorging, der beschränkenden Ausschließlichkeit stadtstaatlichen Lebens und der Bindung des Individuums an seine Ordnungen entgegengewirkt. Auch da, wo die sittlichen und geistigen Kräfte der Polis in ihrem idealen Gehalte die Grundlage des Aufbaus menschlicher Gemeinschaft bilden — wie bei Platon —, steht neben und über der beschränkten Welt des Staates eine umfassende Welt als die Heimat alles Wahren und Guten, ein universaler Zusammenhang, in den das betrachtende und erkennende Individuum hineingestellt wird. Und diese Welt bezeichnet doch im wesentlichen schon die wahre Lebenssphäre des philosophischen Individuums, mag es auch im platonischen Staate noch dem Zwange, den die Zwecke und Ordnungen der staatlichen Gemeinschaft ausüben, unterworfen sein. Die Seligkeit der Erkenntnis, die auf den Höhen der persönlichen Entfaltung geistigen Wesens dem philosophischen Denker zuteil wird, hat niemand hinreißender geschildert als eben Platon. Von Aristoteles wird dann die Herrlichkeit des theoretischen Lebens mit einer Wärme, wie sie selten den nüchternen Denker über sich selbst erhebt, verkündet.¹⁾ Und es ist sehr bemerkenswert, daß gerade Aristoteles den besonderen Vorzug dieses theoretischen Lebens wesentlich damit begründet, daß in diesem das Individuum in der Hauptsache auf sich selbst angewiesen sei und sich selbst genüge. Man wird von moderner geschichtlicher Anschauung aus gegen diese Begründung Bedenken erheben dürfen und finden, daß auch hier das Individuum zu sehr isoliert werde. Denn auch unser Erkennen — wenigstens des geistigen Lebens — ist durch die geschichtlichen Zusammenhänge, in denen wir stehen, bedingt. Aber die Auffassung selbst, die

1) Eth. Nicom. X 7.

Aristoteles vertritt, ist von großer Bedeutung. Sie zeigt uns, wie der Denker, der die Bestimmung des Menschen für die politische Gemeinschaft so energisch betonte, wenigstens auf dem Gebiete der Erkenntnis die Autarkie des Individuums, die er für die praktischen Lebenszwecke entschieden bestritt, als erreichbar und als das höchste Glück betrachtete.

Wenn bei Platon und Aristoteles die volle Ausgestaltung individuellen Lebens durchaus bedingt ist durch den Glauben an eine Welt sittlicher und geistiger Werte, die über dem Individuum steht, so entwickeln sich die eigentlich individualistischen Anschauungen der hellenischen Philosophie in völlig anderer Richtung. In ihnen finden die geistigen Tendenzen, die in der sophistischen Bewegung zum Ausdruck gelangt sind, einen eigentümlichen Widerhall, zum Teil weitere Ausgestaltung und Begründung. Ein großes System philosophischer Weiterklärung, die Atomistik, schafft für den Individualismus einen besonders günstigen Boden. Für die atomistische Auffassung sind die für sich bestehenden Einzelwesen die letzten Instanzen der Wirklichkeit. Der Phänomenalismus der Kyrenaiker, der die einzelnen Sinnesempfindungen als alleinigen Maßstab für Urteil und Handeln der Menschen gelten läßt, bezeichnet in anderer Richtung und Formulierung eine weitere Ausprägung der individualistischen und relativistischen Gedanken der Sophistik. Er bedeutet im Grunde die völlige Negation jedes zusammenhängenden Ganzen, jeder über den Eindruck und Einfluß des Momentes hinausgehenden Verpflichtung. Die kynische Philosophie erkennt zwar eine allgemeine Natur an, läßt das Leben des Weisen im Rahmen einer einheitlichen allgemeinen Welt sich abspielen, aber auch sie stellt die Individuen isoliert nebeneinander und vermag nicht aus der Gleichmäßigkeit und Gleichartigkeit der allgemeinen Welt einen wirklichen inneren Zusammenhang abzuleiten, wie auch die theoretische Grundlegung ihrer Philosophie nicht über die isolierten Einzelaussagen hinausgekommen zu sein scheint.¹⁾ Es gibt für diese Richtungen eines extremen Individualismus, mögen sie auch ihre besonderen Positionen verschieden ausprägen und begründen, keine die Individuen wirklich verpflichtende Gemeinschaft, zum Teil auch keine zusammenhängende

1) Vgl. Bd. I S. 57 f.

Erkenntnis. Hierdurch unterscheiden sie sich auf das schärfste von der echten Sokratik, vor allem der Gedankenwelt Platons. Das Leben des Individuums als solches — zum Teil auch dieses nicht einmal als Ganzes, sondern in seinen einzelnen Glücksempfindungen — wird zum Selbstzweck.¹⁾ Es bildet sich ein förmliches Virtuosentum der Genußempfindungen wie der Tugendübung beim philosophischen Individuum aus. In der schroffsten Formulierung der individualistischen Auffassung finden wir geradezu einen erkenntnistheoretischen und ethischen Nihilismus, der alle wirklichen und selbständigen Werte aus dem menschlichen Leben streicht.²⁾ Der Individualismus wird so in seiner einseitig radikalen Ausbildung ein anarchisches Element, das den Kosmos griechischen Gemeinschaftslebens überhaupt, nicht bloß die besondere Form der geschichtlichen Polis, innerlich zersetzt. Die schon in der Sophistik vorhandenen Elemente der Skepsis, die in verschiedenen Richtungen auch die Theorien der Kyrenaiker, Kyniker und Megariker beherrschen, werden dann in einer besonderen philosophischen Schulrichtung, dem von Pyrrhon begründeten Skeptizismus, zusammengefaßt und systematisch ausgeführt.³⁾ Auch diese Philosophie

1) Bezeichnend ist in dieser Richtung die dem Kyrenaiker Hegesias zugeschriebene Äußerung (Diog. Laert. II 95): *τόν τε σοφόν ἑαυτοῦ ἕνεκα πάντα πράξειν· οὐδένα γάρ ἡγέσθαι τῶν ἄλλων ἐπίσης ἄξιον αὐτῷ* (vgl. Epicur. frg. 523 Us., allerdings in allgemeinerer Fassung: „sibi quemque consulere“). Die Autarkie des Weisen wird vom Kyrenaiker Theodoros in schärfster Zuspitzung betont: *τοῦς δὲ σοφοῦς αὐτάρκεις ὑπάρχοντας μὴ δεῖσθαι φίλων*. (Diog. Laert. II 98.)

2) Vgl. die Lebensanschauung des Hegesias bei Diog. Laert. II 94 f. Sehr charakteristisch in erkenntnistheoretischer Hinsicht ist, was vom Kyniker Monimos berichtet wird (Menandr. frg. 249 = Diog. Laert. VI 83. Sext. Empir. adv. math. VIII 5). Es ist leicht zu erkennen, daß dieser erkenntnistheoretische Nihilismus der Kyniker in der Auffassung des Gorgias (frg. 3 Diels = Sext. Emp. adv. Math. VII 65 ff.; vgl. auch Sext. Emp. Pyrrh. II 59) sein Prototyp hat.

3) Es mag hier nur der innere Zusammenhang der im Zentrum der skeptischen Auffassung stehenden Isosthenie der verschiedenen *λόγοι* („συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἴστω ἀρχὴ μέγιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεισθῆαι“ Sext. Emp. Pyrrh. I 12; vgl. I 18. Diog. Laert. IX 102) mit der Lehre des Protagoras von den *δύο λόγοι περὶ παντός πράγματος ἀντικείμενοι ἀλλήλοις* (Diog. Laert. IX 51. Diels, Fragm. d. Vorsokr. S. 516 = 2. Aufl. S. 532 nr. 20) betont werden, ferner die Übereinstimmung der von der Sophistik behandelten Themata und Probleme mit den Ausführungen der Skeptiker (vgl. die Konkordanz der Titel der *διαλέξεις* mit dem *τρόπος* des Pyrrhon *περὶ καλῶν καὶ αἰσχρῶν*,

gipfelt in einer ausschließlich das Leben des (philosophischen) Individuums bestimmenden und gestaltenden Lebenskunst.¹⁾

Die individualistische Tendenz, die in dem philosophischen Leben dieser Epoche zu so eigenartiger Ausgestaltung gelangt, ist auf das engste mit einem kosmopolitischen Zuge verbunden.²⁾ Die allgemeine Welt erscheint als das Vaterland des Weisen ebenso in Äußerungen der Kyniker Diogenes und Krates³⁾, wie des Kyrenaikers Theodoros, des Gottesleugners.⁴⁾ Der Weise kann überall in gleicher Weise seinen Lebenszweck erfüllen; er ist innerlich nicht an die Grenzen eines bestimmten heimischen Bodens, eines bestimmten

περὶ ἀληθῶν καὶ ψευδῶν, περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν usw. (Diog. Laert. IX 83. Sext. Emp. Pyrrh. I 145 ff.) — auch die Beispiele sind zum Teil die nämlichen oder wenigstens sehr ähnliche). Auch lehren die Skeptiker wie die Sophisten, *φύσει μὴ εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακόν* und begründen den Satz in verwandter Weise; Diog. Laert. IX 101, vgl. auch IX 61. Sext. Emp. Pyrrh. I 27. Die Lehre der Skeptiker: *μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκουμεν . . . τὸ φαινόμενον τιθέμεθα*, Diog. Laert. IX 103. 104 zeigt den Zusammenhang mit der kyrenaischen und dadurch mittelbar der Lehre des Protagoras. Die Fäden, die von Protagoras zu den Kyrenaikern, von Gorgias zu den Kynikern und Megarikern führen, laufen in dem System des Skeptizismus zusammen. Die Verwandtschaft, die zwischen der megarisch-eretrischen und kynischen Lehre in der erkenntnistheoretischen Position besteht, tritt — abgesehen von der allgemeinen Abhängigkeit von den Voraussetzungen eleatischer Philosophie — besonders in dem Satze des Menedemos von der Unmöglichkeit zusammengesetzter *ἀξιώματα* (Diog. Laert. II 134 f.), der sich nahe mit der Auffassung des Antisthenes berührt, zutage. Der ursprüngliche Gegensatz zwischen heraklitischer und eleatischer Anschauung führt so durch die sophistische Dialektik hindurch zu dem gleichen Endergebnis des Skeptizismus.

1) Auf ein charakteristisches Moment, das große Bedeutung für die Entwicklung der geistigen Kultur des Altertums gewonnen hat, darf hier wohl noch hingewiesen werden. Auch die in der skeptischen Schule systematisch sich vollziehende Skepsis in bezug auf die Erkennbarkeit der Welt hat die allgemeine Schranke antiken Erkennens, die einseitige Abhängigkeit des erkennenden Subjekts von der Welt, nicht zu überwinden vermocht. Sie hat nicht dazu geführt, in tieferer Forschung die Eigenart und selbständige Bedeutung eines eigenen, geistigen Wesens des Menschen zur Anerkennung zu bringen.

2) Vgl. außer der Erörterung in meinen „Stud. z. Entw. u. Begr. d. Monarchie im Altert.“ S. 34 f. die schon im I. Bd. S. 58 ff. gegebene Ausführung, die hier aufgenommen und weitergeführt werden mußte.

3) Diog. Laert. VI 72. 98; vgl. auch VI 63.

4) Diog. Laert. II 99.

geschichtlichen Zusammenhanges gebunden.¹⁾ Die allgemeine Welt bietet überall dem (philosophischen) Individuum die gleichen Lebensbedingungen, aber eben doch nur deshalb, weil dieses Individuum überallhin in gleicher Weise sein eigenes Wesen trägt oder tragen zu können meint. Der Kosmopolitismus ist also durchaus vom individualistischen Gesichtspunkte aus begründet. Das philosophische Individuum findet in der allgemeinen Welt im wesentlichen — nur sich selbst. Die allgemeine Welt hat für diese Anschauung und Lebensrichtung nur abstrakte Bedeutung. Sie bereichert nicht das Individuum, vertieft nicht eigentlich den Inhalt seines Lebens, sondern dient nur dazu, den einzelnen von den Fesseln aller besonderen, geschichtlichen, nicht seinem eigenen vernünftigen Erkennen entstammenden Lebensaufgaben und Lebensordnungen zu lösen. Die weltbürgerliche Gesinnung des Weisen wird demzufolge für diese individualistische Anschauung nicht dadurch begründet, daß der Zusammenhang der allgemeinen Welt eine alle besonderen Verbindungen überragende Bedeutung und dadurch eine den Menschen als solchen verpflichtende Kraft hat, sondern sie beruht darauf, daß das Individuum in seiner abstrakten Isolierung sich überhaupt keinem besonderen, geschichtlichen Zusammenhang einfügen will. So ist die Bedeutung dieses Kosmopolitismus zunächst vor allem eine negative; er beseitigt die Schranken, die das Individuum in seiner freien Selbstbestimmung und Selbstbetätigung hemmen.

Es steht im inneren Zusammenhange mit der Isolierung des Individuums, daß die Philosophie im wesentlichen nur dem praktischen Zwecke des Einzel Lebens dient, ihre einzige aber volle Bedeutung in der Anweisung zu einem glückseligen Leben des Individuums findet. Das Interesse für eine umfassende Erkenntnis der Welt, für eine um ihrer selbst willen betriebene Erforschung des Wesens der Dinge, das die eigentlich schöpferische Periode griechischer Philosophie charakterisiert, verliert jetzt seine ursprüngliche Kraft. Wie das philosophische Denken sich immer mehr zurückzieht von den Problemen der Gemeinschaft, von den Aufgaben einer durch die Gemeinschaft erfolgenden Weltbeherrschung und Lebensgestaltung, so verzichtet es auch in zunehmendem Maße

5) Vgl. die charakteristische Anekdote von Krates bei Diog. Laert. VI 93.

auf den Versuch der zusammenfassenden innerlichen Beherrschung der Welt durch die Theorie. Die Aufgaben des theoretischen Erkennens werden entweder überhaupt abgelehnt, als solche, die die Grenzen menschlichen Könnens überschreiten, oder sie werden durchaus in den Dienst der praktischen Lebenszwecke des Weisen gestellt. Die Autarkie des Individuums erscheint in ihrer eigentümlichsten Ausgestaltung da, wo die unmittelbare Selbstgewißheit, die der Weise in seinem Handeln gewinnt, dem Eingeständnis der völligen Unsicherheit des Erkennens oder wenigstens dem Verzicht auf die Lösung der theoretischen Probleme gegenübersteht. Dies ist im hervorragendsten Maße bei dem Typus des kynischen Weisen der Fall.¹⁾

Soweit andererseits an der Notwendigkeit umfassender theoretischer Erörterung festgehalten wird, dient auch diese der Sicherung und Selbstbefestigung des Weisen in seinen praktischen Lebensidealen. Mag der positive Versuch einer universalen Naturerklärung, der in der demokritischen Naturphilosophie vorlag, in die eigene Philosophie herübergenommen werden, wie dies bei den Epikureern geschieht, oder mag die eingehende Prüfung der Erkenntnis der Außenwelt, wie sie die Skeptiker vollziehen, mit einem negativen Ergebnis in bezug auf die Erkennbarkeit dieser Welt enden, immer ist der eigentliche Zweck des theoretischen Philosophierens derselbe: Der Weise will von allem befreit werden, was ihn stören und beunruhigen kann, was geeignet ist, ihm die Sicherheit seines Lebensgefühls oder seiner Lebenshaltung zu rauben.

Die Ataraxie, jene unerschütterliche Ruhe der Seele, die den Weisen unabhängig macht von verwirrenden Eindrücken und beängstigenden Vorstellungen, die ihn den wechselnden Einflüssen des Schicksals gegenüber auf sich selbst stellt, ist das Ziel aller theoretischen Erkenntnis. Zu diesem Zwecke müssen vor allem die falschen Vorstellungen von den Dingen, die falsche Lebens-

1) Wenn die auch in ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der kynischen nahestehende megarische Lehre das Gute als das einzig existierende einheitliche Sein ansieht, so mag wohl auch eine ähnliche praktische Anschauung, wie wir sie bei den Kynikern finden, nämlich, daß das tugendhafte Handeln des Weisen eben das einzig Wertvolle sei, — neben dem allgemeinen Einfluß eleatischer Lehre und dem Einschlage sokratischen Denkens — hierbei mitgewirkt haben.

werte schaffen, falsche Lebensrichtungen hervorbringen, beseitigt werden. Aberglaube und Todesfurcht sind die Mächte, denen bereits die Kyrenaiker¹⁾ den Krieg erklären, die dann in besonders energischer und erfolgreicher Weise von der Schule Epikurs bekämpft werden. Der ganze Apparat philosophischer Welterforschung und Welterklärung dient Epikur nur dazu, die Nichtigkeit jener abergläubischen Vorstellungen, unter deren Banne die Menschheit steht, nachzuweisen.²⁾ Die Sicherheit, die in der menschlichen Gesellschaft für Person und Eigentum des einzelnen aufgerichtet wird, ist eine unvollständige und unzureichende, solange nicht die innere Sicherheit des Individuums durch die Beseitigung der Trugbilder, die Ober- und Unterwelt, überhaupt den unendlichen, den Menschen umgebenden Weltraum erfüllen, gewährleistet ist.³⁾ Vornehmlich und speziell die Todesfurcht soll durch die philosophische Betrachtung aus dem Leben des Weisen hinweggenommen werden.⁴⁾ So will die Epikureische Philosophie den Weisen in den Stand setzen, sich von allen jenen trügerischen Instanzen, die sich zwischen ihn und die wahre Natur der Dinge drängen, die ihm das Bild seiner selbst und der Welt verhüllen, zu emanzipieren. So soll das philosophische Individuum unmittelbar der Welt, in der Erkenntnis ihres gesetzmäßigen Laufes, gegenübergestellt werden.

Eine andere Begründung als bei den Epikureern, aber das gleiche Ergebnis tritt uns bei den Skeptikern entgegen. Der schon in der Sophistik ausgebildete Relativismus wird von ihnen in sehr eigentümlicher Weise zur Grundlage einer praktischen Sicherung des Weisen gemacht. Die Möglichkeit, jedes Ding von zwei Seiten anzusehen, in bezug auf jede Position entgegengesetzte Erwägungen geltend zu machen, gewährt hier dem Weisen die Fähigkeit, in

1) Diog. Laert. II 92.

2) Epicur. sent. sel. 11 (p. 73 f. Usener): *εἰ μηδὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μή ποτε πρὸς ἡμᾶς ἢ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὄρους τῶν ἀληθόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεδόμεθα φυσιολογίας.*

3) Epicur. sent. sel. 13 (p. 74 Us.): *Οὐδὲν ὄφελος ἦν τὴν κατ' ἀνθρώπου ἀσφάλειαν κατασκευάζεσθαι τῶν ἄνωθεν ὁπότεων καθεστώτων καὶ τῶν ὑπὸ γῆς καὶ ἀπλῶς τῶν ἐν τῷ ἀπείρῳ.*

4) Epicur. ep. ad Menoec. (p. 60 Usener): *Συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει. στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος.*

dem zurückhaltenden Urteil (der *ἐποχή*), das sich den Dingen gegenüber nicht engagiert, eine gewisse Neutralität der Welt gegenüber zu gewinnen, sich nicht einseitig und leidenschaftlich bestimmten Eindrücken, Vorstellungen, Begierden hinzugeben. So wird aus der Unsicherheit und Ungewißheit theoretischen Erkennens eine praktische Unabhängigkeit des philosophischen Individuums abgeleitet. Dieser praktische Zweck, das Individuum gegen alle inneren und äußeren Anfechtungen sicherzustellen, ist, wie die Skeptiker ausdrücklich hervorheben, das entscheidende Motiv für alle theoretische Untersuchung.¹⁾

Die Meinungen, gegen die sich die Polemik dieser verschiedenen philosophischen Schulen in gleicher Weise richtet, betreffen nicht bloß falsche und abergläubische Vorstellungen, die sich die einzelnen Individuen als solche gebildet haben oder bilden können, sondern sie beziehen sich in gewissem Sinne auf die gesamte historische Welt, die mit ihren Vorurteilen und Satzungen dem philosophischen Individuum gegenübersteht. Es ist der uns aus der sophistischen Bewegung bekannte Gegensatz von Natur und Satzung, *φύσις* und *νόμος*, um den es sich hier handelt. Die gesamte staatliche Ordnung beruht namentlich in ihrer religiösen Begründung auf einer Reihe von Vorstellungen und Institutionen, die dem aufgeklärten Denken des Weisen widersprechen, seiner vernünftigen Selbstbesinnung und Selbstbestimmung hinderlich sind. So sind diese Einrichtungen und Anschauungen, die mit dem ganzen Leben des historischen Staates verwachsen sind, für den Weisen nicht bloß nicht verpflichtend, sondern sie stehen der ungestörten Ausgestaltung seiner besonderen Lebenszwecke hemmend im Wege. Wenn man in rationalistischer Erklärung der religiösen Grundlagen des Staates die Genesis des Glaubens an die Götter aus dem Bedürfnis, die Menschen durch Hinweis auf geheimnisvoll wirkende Mächte einzuschüchtern, abgeleitet hatte²⁾, so erschien es nun vom

1) Vgl. Sext. Empir. Pyrrh. I 12: ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώμεθα μὲν φάμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτεῖσθαι. I 18: ἔνεκα δὲ τοῦ παντὶ λόγῳ λόγον ἔσθαι ἔχειν ἀντιτιθέναι καὶ τῆς ἀταραξίας ἀπτόμεθα τῆς φυσιο-λογίας. I 25: φάμεν δὲ ἄχρι νῦν τέλος εἶναι τοῦ σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν καὶ τὴν ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν. Diog. Laert. IX 107: τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχήν, ἣ σιωπὴν τρόπον ἐπακολουθεῖ ἢ ἀταραξία usw.

2) Vgl. Bd. I S. 53.

Gesichtspunkte des philosophischen Individuums aus um so mehr als gerechtfertigt und notwendig, jene künstlichen Stützen der Staatsordnung zu beseitigen und die natürliche Bewegungsfreiheit des Individuums herzustellen. Höchstens konnte man meinen, daß eben um der Masse der Toren willen, um sie wirksam in Schranken zu halten, der für den Weisen nicht mehr verpflichtende Wahn festgehalten werden müsse.¹⁾

Allerdings ist der Gegensatz gegen alles Überkommene in staatlicher Ordnung und Sitte nicht von allen individualistischen philosophischen Schulen in gleicher Schärfe zum Ausdruck gebracht worden; nicht alle verhielten sich so unbedingt ablehnend wie die Kyniker, die alle positiven Satzungen und historischen Gestaltungen als etwas Naturwidriges, den Weisen in Abhängigkeit Versetzendes bekämpften. Wir finden zum Teil die Auffassung, daß der Weise sich in gewissem Grade den wechselnden und verschiedenen Anschauungen und Sitten akkommodieren, die äußeren Umstände mit in den Kauf nehmen kann, ohne sie doch in irgendeiner Form als notwendig für sein Glück anzusehen. In dieser Beziehung ist ein dem Aristippos zugeschriebener Ausspruch sehr charakteristisch. Auf die an ihn gerichtete Frage, welcher Vorzug denn eigentlich dem Philosophen vor den übrigen Menschen zukomme, soll er erwidert haben: „Wenn alle Satzungen aufgehoben werden, so werden wir ähnlich (wie jetzt) leben.“²⁾ Also trotz der Anpassung an die besonderen Lebensformen doch überall und unter allen Umständen die nämliche Lebenshaltung des Philosophen. Ähnlich wie die Kyrenaiker denken und handeln in dieser Hinsicht die Skeptiker, wenn sie auch vielleicht innerlich noch näher und enger sich an bestimmte staatliche Ordnungen und heimische Sitten anschließen zu können glauben als die kyrenaische Schule.³⁾

Die Unabhängigkeit des Weisen stellt sich für die Auffassung des philosophischen Individualismus entweder in der persönlichen

1) Vgl. was Diog. Laert. II 99 von Theodoros dem Gottesleugner und II 117 über den Megariker Stilpon und Bion, den Schüler des Theodoros, berichtet wird. 2) Diog. Laert. II 68.

3) Vgl. Diog. Laert. IX 108: *ὥστε καὶ αἰσθόμεθα τι κατὰ τὴν συνήθειαν καὶ φερόμεν καὶ νόμοις χρώμεθα*. Bestimmter noch Sext. Empir. Pyrrh. I 17: *ἀκολουθοῦμεν γὰρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι ἡμῖν τὸ εἶναι πρὸς τὰ πάτρια εἶθι καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οὐκ εἰς πάθη*.

Genuß- und Glücksempfindung, die durch vernünftige Erwägung (*φρόνησις*) geregelt wird, oder in der persönlichen Tugendübung dar. Das eine Ideal finden wir am meisten ausgebildet in der kyrenaischen und epikureischen Schule — auch die Skeptiker dürfen wir wohl hier nennen —, das andere bei den Kynikern und in der Stoa.

Wir betrachten zunächst das Ideal der Genuß- und Glücksempfindung, das seine eigenartigste Ausprägung in der epikureischen Schule erhalten hat. Diese ist die klassische Verkörperung des eudaemonistischen Individualismus. Die epikureische Philosophie steht auch in der Behandlung der praktischen Probleme unter dem Einfluß desjenigen Philosophen, dem sie die theoretische Grundlage ihres Systems verdankt, des Demokritos von Abdera. Er darf überhaupt als der eigentliche Begründer einer von individualistischen Gesichtspunkten aus gestalteten wissenschaftlichen Ethik gelten.¹⁾ Aber der Individualismus macht sich bei ihm doch noch nicht so einseitig geltend, und der praktische Lebenszweck tritt nicht als der die gesamte Anschauung beherrschende Gesichtspunkt hervor; er steht vielmehr hinter dem theoretischen Interesse der Welterklärung noch stark zurück.

Das angenehme Leben (*ἡδέως ζῆν*) ist für Epikur das unbedingte und alleinige Lebensziel.²⁾ Während in der kyrenaischen Philosophie die einzelnen, körperlich bedingten Lustempfindungen den Maßstab des Glückes ausmachen, ist in der epikureischen Lehre an ihre Stelle eine mehr gleichmäßige Grundstimmung getreten, die sich vor allem auf die Abwesenheit des Schmerzes und der Furcht aufbaut.³⁾ Wenn diese Freiheit von Schmerz

1) Vgl. was Bd. I S. 44 ff. über das Verhältnis Demokrits zu den Problemen des staatlichen Lebens ausgeführt ist.

2) Diese eudämonistische Beurteilung des Lebens wird sehr drastisch ausgesprochen Epicur. frg. 512 Us.: *προσπύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῷσιν αὐτὸ θανάτῳ, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ.*

3) Besonders deutlich wird dies ausgesprochen Epicur. sent. sel. 3 (p. 72 Us.): *ὁρὸς τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ἐπιχαίσεις.* Vgl. auch die ausführliche Erörterung ep. ad Menoece. p. 62 f.; auch frg. 450 Us. Bereits Demokrit hat wahrscheinlich in der Beseitigung des Schmerzes eine Hauptgrundlage der Lust anerkannt, wie Hirzel (Untersuch. zu Cic.'s phil. Schr. I S. 141 ff.) mit Wahrscheinlichkeit aus den Anspielungen Platons Rep. VIII 9 p. 588 f. und Phileb. p. 43 f. geschlossen hat. Wenn allerdings Epikur

und Furcht den Menschen erfüllt, wird der Winter der Seele gelöst, wie Epikur in einem schönen Bilde ausspricht.¹⁾ Diese Grundstimmung entspringt zugleich einer Vergeistigung des Genusses, wie sie schon der späteren Entwicklung der kyrenaischen Lehre in gewissem Sinne eignet²⁾, vor allem aber in hervorragendem Maße bei Demokrit zur Geltung gelangt. Nicht in der Fülle äußerer Güter und Genüsse besteht nach Epikur das Glück des Weisen, sondern in dem maßvollen Genießen des von der Natur Gebotenen, in der Beschränkung auf das, was ihm wahrhafte und dauernde Befriedigung verleiht. Die nüchterne und besonnene Überlegung (*νήφων λογισμός*) gewährt dem Weisen die Fähigkeit hierzu.³⁾ Nur in einem so durch die verständige Überlegung bestimmten und beherrschten Verhalten vermag das Individuum sich von den wech-

epist. ad Menoec. p. 63 Us. sagt: *πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι <γ> αἰσθητή*, so ist die Bezeichnung jeder Lust als eines Gutes wohl mehr im Sinne der Kyrenaiker als Demokrits. Auch die um Hegesias sich gruppierenden Anhänger der kyrenaischen Schule haben schon die Entfernung der Schmerzempfindung als das Wesentliche betont, das eigentliche Ziel der Glückseligkeit in dem „*μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς*“ (Diog. Laert. II 95) gesehen, nur daß bei Hegesias sich eine größere Gleichgültigkeit der Stimmung, die aus der völligen Relativität aller Lebenswerte entspringt, bemerkbar macht.

1) Epist. ad Menoec. 128 p. 62 Us.

2) Vgl. was Diog. Laert. II 96 über die Schule des Annikeris bemerkt wird. Auch bei Theodoros läßt sich ein mehr geistiges Element der Lust, die er auch charakteristisch als *χαρά* bezeichnet — von ihr unterscheidet er *ἡδονή* —, nachweisen; allerdings ist bei ihm die Richtung der Auffassung eine etwas andere als bei den Anhängern des Annikeris (Diog. Laert. II 98).

3) Epicur. epist. ad Menoec. p. 64 Us.: *Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν . . . ἀλλὰ τὸ μὴτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μὴτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν· οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπόλαυσις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέροι πολυτελὲς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰδέσεως καὶ φυχῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν πλείστοις τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος*. Ganz analog äußert sich schon Demokrit über die sinnlichen Genüsse frg. 234. 235 Diels; vgl. auch frg. 159. Das Maßhalten in Besitz und Genuß wird von Demokrit häufig gepriesen; vgl. z. B. frg. 191. 209. 211. 224. 231. 233. 284. 285. 286 usw. Vgl. weiter Epikur frg. 548: *Τὸ εὐδαιμον καὶ μακάριον οὐ χρημάτων πλῆθος οὐδὲ πραγμάτων ὕψος οὐδ' ἀρχαὶ τινες ἔχουσιν οὐδὲ δυνάμεις, ἀλλ' ἀλμπία καὶ πραότης παθῶν καὶ διαθέσεις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὀρίζονσα*. Ähnlich Demokr. frg. 171.

selnden Launen der Tyche unabhängig zu machen.¹⁾ Auch hier ist es im wesentlichen ein Sichzurückziehen des Weisen auf sich selbst, das über sein Glück entscheidet; es sind vorwiegend geistige Werte und Güter, die seinem eudämonistischen Streben innere Kraft und Aussicht auf Erfüllung gewähren. Das glückselige Leben ist zugleich ein besonnenes, gutes und gerechtes Leben.²⁾ Das eudämonistische Lebensideal erhält so auch bei Epikur eine ethische Färbung. So erwächst jene innere Freiheit und Seelenruhe (*ἀταραξία*) des Weisen³⁾, die die herrlichste Frucht der Gerechtigkeit⁴⁾ ist, die das Freundliche und Heitere des Lebens gern genießt, aber zugleich den Stürmen des Schicksals zu trotzen bereit ist. Auf dem Boden einer durchaus im Genußprinzip wurzelnden Lebensanschauung finden wir die Verherrlichung eines genügsamen Lebens, das von der kynischen Bedürfnislosigkeit innerlich nicht weit entfernt ist.⁵⁾ Brot und Wasser können die größte Lust gewähren, da sie die durch die Natur bedingten notwendigen Bedürfnisse befriedigen.⁶⁾ In dieser nur an die einfachsten Bedürfnisse der Natur gebundenen Autarkie ist der Weise bereit und imstande, mit Zeus um den Preis der Glückseligkeit zu streiten.⁷⁾ Er gewinnt zugleich

1) Epicur. sent. sel. 17 (p. 74f. Us.): *Βραχεία σοφῆ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διόκησεν κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου.* Vgl. auch frg. 584 Us. Das Vorbild für diese Gedanken findet sich wieder bei Demokrit; vgl. frg. 119. 176. 197. 210 Diels (in dem letztgenannten Fragment ist von der *τράπεζα πολυτελής*, die von der Tyche bereitet wird, die Rede; es wird also genau der Ausdruck gebraucht, den Epikur an der in der vorhergehenden Anmerkung erwähnten Stelle anwendet). Vgl. auch noch Demokr. frg. 3 Diels.

2) Epicur. ep. ad Menoec. p. 64 Us.: *οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως (οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως) ἄνευ τοῦ ἡδέως.*

3) Diese *ἀταραξία*, die ebenso von den Skeptikern als höchstes Gut des Lebens gepriesen wird, hat ihr Vorbild in der *εὐθυμία*, die nach Demokrit das Glück des Weisen ausmacht (vgl. über sie z. B. frg. 3. 189. 191 Diels). Noch näher kommt der *ἀταραξία* der Begriff der *ἁθαμβία* oder *σοφίῃ ἁθαμβος* (Democr. frg. 4. 215. 216).

4) Epicur. frg. 519: *Δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία.*

5) Auch die Armut erscheint so dem epikureischen Weisen nicht als ein Übel, vgl. Epicur. frg. 475. 477f. Us. In ihr kann sich die *αὐτάρκεια* des Weisen entfalten, von der gerade in dieser Hinsicht auch Demokrit spricht frg. 247 Diels; vgl. hierzu Epicur. frg. 476 Us. Vgl. auch Lucr. V 1117f.

6) Epicur. epist. ad Menoec. 131 p. 64 Us. Ähnlich schon Demokrit frg. 247 Diels.

7) Epicur. frg. 602.

in der inneren Unabhängigkeit und Seelenruhe eine Würde, die ihn wie einen „Gott unter Menschen leben“ läßt. Denn ein Mensch, der in unsterblichen Gütern lebt, gleicht nicht einem sterblichen Geschöpf.¹⁾ Er wird fähig, einen Heroismus zu entfalten, der auch unter Foltern und Martern das Gefühl der Glückseligkeit festhält. Das Ideal des Weisen erscheint so zu einer Selbstständigkeit und Selbstherrlichkeit gesteigert, die sich aus den Voraussetzungen des epikureischen Systems nicht ableiten läßt. Wir sehen hier einmal recht deutlich, wie das praktische Ideal philosophischen Lebens als solches sich überhaupt völlig von den Unterschieden oder Gegensätzen der philosophischen Schulen emanzipiert hat. Wohl wird das Bild des vollendeten Weisen, das ihn in seiner höchsten inneren Erhebung, in seiner souveränen Autarkie darstellt, im einzelnen verschieden gezeichnet, und auch die Begründung seiner Vollkommenheit erscheint je nach den besonderen philosophischen Richtungen als eine verschiedene. Aber die Hauptzüge sind doch im wesentlichen die nämlichen. Dieser Charakter des Weisen ist ein Ergebnis des bisherigen philosophischen Denkens überhaupt und der bisherigen philosophischen Erziehung, nur daß er jetzt in seiner einseitigen und isolierten individualistischen Ausprägung, ganz auf sich selbst gestellt, erscheint, der vollkommenste Ausdruck einer rein individualistischen geistigen Kultur. Wenn nun auch in der epikureischen Philosophie die heroische Seite dieses Lebensideals durchaus nicht völlig fehlt, so tritt doch die quietistische Lebensrichtung viel stärker hervor, und hier befindet sich die Lebenspraxis in innerer Harmonie mit der Theorie, die von dem Genußprinzip beherrscht wird. Der behagliche und beschauliche Lebensgenuß, das Ausruhen im Gefühl der eigenen inneren Unabhängigkeit und Freiheit, — wir dürfen sagen — das Schwelgen im Bewußtsein eigener Gemütsruhe vertragen sich nicht mit einem lebhaften, energischen, auf die Beseitigung von Widerständen gerichteten Handeln. Die Schilderung, die Epikur von dem seligen Leben der Götter entwirft, die „in vollendeter Heiterkeit sich freuen und ruhen und weder selbst Verwicklungen erfahren noch einem anderen solche bereiten“²⁾, ist das Idealbild des epikureischen Weisen.

1) Epicur. ep. ad Menoec. 135 p. 66 Us.

2) Hippol. philos. 22, 3 = D. G. S. 572. Vgl. auch epist. ad Menoec. p. 59f. Us. Sent. sel. 1 (p. 71 Us.). Menandr. frag. 174 Kock.

Eine Anschauung, für die das Glück des Individuums nur von diesem selbst gewährleistet, nicht durch den Zusammenhang mit einem größeren Ganzen bedingt ist, kann natürlich ein höheres Recht der Gemeinschaft dem Individuum gegenüber überhaupt nicht anerkennen. Wir können es begreiflich finden, daß eine solche Auffassung in der stärksten Steigerung ihrer Tendenz, den Weisen auf sich selbst zu stellen, ihn auch von allen persönlichen Lebensverbindungen emanzipiert. Der Weise hat dann niemand, der ihm gleichwertig gegenübersteht. Er bedarf auch der Freunde nicht, da er sich selbst genug ist. Mit solchen Äußerungen wird von Vertretern der kyrenaischen Schule, wie Hegesias und Theodoros, die völlige Isolierung des Weisen begründet.¹⁾ Aber eine derartige Isolierung liegt nicht im Sinne Epikurs. Wohl hat er gerade, dem theoretischen Charakter der atomistischen Lehre entsprechend, am klarsten und schärfsten der Gemeinschaft ihren innerlich wertvollen und verpflichtenden Charakter genommen²⁾, aber eben von seiner individualistischen Grundanschauung aus hält er eine auf freier persönlicher Wahl beruhende Verbindung, die das Lebensgefühl des Individuums bereichert und erhöht, für erstrebenswert. Daher der Kult der Freundschaft, der in der Schule Epikurs betrieben wird. Mit gleichgesinnten und gleichgestimmten Individuen sich zu vereinigen, für die eigene Stimmung in der Stimmung des Freundes einen lebendigen Widerhall zu finden, im gegenseitigen Austausch von Gedanken, Empfindungen und schönen Handlungen den Resonanzboden eigenen Lustgefühls zu erweitern, das dürfen wir wohl im Geiste Epikureischer Philosophie als das eigentliche Ziel der Freundschaft betrachten. Von einem solchen Gesichtspunkte aus mochte unter allen Mitteln zu einem glückseligen Leben des Weisen dem Epikur keines als „angenehmer, ergiebiger und größer“ erscheinen als die Freundschaft.³⁾

1) Diog. Laert. II 95, 98.

2) Vgl. Epicur. frg. 523 Us. (Lact. div. inst. III 17, 52): dicit Epicurus „... nullam esse humanam societatem, sibi quemque consulere“ und die von Usener angeführten Parallelen.

3) Frg. 539 = Cic. de fin. I 20, 65; ebenso Sent. sel. 27, p. 77 Us. Vgl. weiter den Lobpreis und die Begründung der Freundschaft frg. 540, 541, 542, 543 und die Ausführungen Useners, Wiener Studien X 182 ff. Sehr charakteristisch ist auch frg. 208: „haec ego non multis, sed tibi: satis enim magnum

Positive Aufgaben des Staatslebens, historische Werte staatlicher Gemeinschaft sind für eine Auffassung, die in der Autarkie des Weisen die einzige Norm für die Lebensanschauung und Lebensgestaltung sieht und demzufolge überhaupt keine selbständigen Güter des Gemeinschaftslebens anerkennt, nicht vorhanden. Der Weise ist innerlich gleichgültig gegen staatliche Gesinnung und vaterländisches Empfinden. Der Epikureer und der Kyniker denken hier im wesentlichen gleich. „Es hat keinen Wert, die Hellenen zu retten“, sagt der Epikureer Metrodoros.¹⁾ Die gemeinsamen Aufgaben ihres staatlichen Lebens bedeuten nichts für die Lebenszwecke des genießenden Individuums. Und der Kyniker Krates gibt Alexander auf dessen Frage, ob er den Wiederaufbau seiner Vaterstadt Theben wünsche, zur Antwort: „Was hat es für einen Zweck, vielleicht wird ein anderer Alexander sie wieder zerstören.“²⁾ Das Leben in der Zurückgezogenheit und Verborgenheit (*ἀσθε βίωσις*)³⁾, das den Epikureern als das für die Zwecke des Weisen angemessenste erscheint, verträgt sich nicht mit politischer Wirksamkeit; in der Teilnahme am Staatsleben sehen sie eine Beeinträchtigung des glückseligen Zustandes des Weisen⁴⁾, der Kranz der Ataraxie gilt ihnen als unvergleichbar mit dem Ruhm und der Macht führender Stellungen im Staate.⁵⁾ Wenn sie trotzdem die staatliche Gemeinschaft in gewissem Sinne für notwendig halten, so geschieht dies ausschließlich von dem Gesichtspunkte des einzelnen Individuums aus und vor allem um der persönlichen Lebenszwecke des Weisen willen. Die Sicherheit des individuellen Lebens, seine ruhige Behaglichkeit und Freiheit von Störungen und Verwicklungen sollen durch den Staat gewährleistet werden.⁶⁾ Die Gesetze sollen eine Sicherung dafür gewähren, daß der Weise kein Unrecht leidet.⁷⁾ Derjenige Staat ist demnach der beste, der mit

alter alteri theatrum sumus“ und frg. 210: „aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus“ (Anführungen Senecas). Auch Demokrit hat den Wert der auf gleicher Gesinnung beruhenden Freundschaft für den Weisen schon stark hervorgehoben; vgl. frg. 98, 99, 186 Diels.

1) Plut. contr. Epicur. beat. 16, p. 1098 c = adv. Colot. 31, p. 1125 d.

2) Diog. Laert. VI 93.

3) Frg. 551 Us.

4) Frg. 552 Us. Vgl. auch Wiener Studien X 196 nr. 58.

5) Frg. 556 Us.

6) Plut. adv. Colot. 30, p. 1124 d.

7) Epicur. Frg. 530 Us.

seinen Anforderungen und Aufgaben am wenigsten in die persönliche Lebenssphäre eingreift und den Schutz des einzelnen, namentlich des Weisen, am erfolgreichsten verwirklicht. Der Staat ist nicht eine die höchste sittliche Kultur darstellende Gemeinschaft, keine Gemeinschaft sittlich-guter Handlungen im Sinne des Platon und Aristoteles. Er hat keine positive Beziehung zur Ausbildung und Verwirklichung des Vollkommenheits- oder Glückseligkeitsideals. Der einzelne kann aus der staatlichen Gemeinschaft weder eine Begründung noch eine Bereicherung des persönlichen Lebensinhalts gewinnen. Nur der unphilosophischen Menge gegenüber könnte vielleicht von einer positiven, das sittliche Niveau ihres Lebens erhöhenden, von einer erziehenden Wirksamkeit die Rede sein.¹⁾

Der atomistisch-individualistische Grundzug der Lehre gelangt vor allem in der Theorie Epikurs von der Genesis des Staates, der ersten Begründung staatlicher Ordnung überhaupt, zur Geltung. Die Konstruktion der Entstehung des Staates spiegelt seine Anschauung vom Zwecke staatlichen Lebens deutlich wieder. Im Sinne jener rationalistischen Auffassung, die von der individualistischen Richtung der sophistischen Aufklärung ausgebildet worden war, leitet auch Epikur aus dem ursprünglichen einmaligen Akte der Staatsgründung die dauernde Bestimmung staatlichen Lebens, das demzufolge keine Entwicklung zuläßt, ab.²⁾ Die staatliche Ordnung kommt zustande durch eine Summierung der Individualinteressen, die in dieser Ordnung ihre Vertretung

1) Doch scheint dieser Gedanke mehr bei den Kynikern ausgeprägt gewesen zu sein. Im Sinne der Epikureischen Auffassung können wir vielleicht nicht mehr sagen, als was im wesentlichen schon durch die dem Theodoros zugeschriebene Äußerung über die *συνοχή τῶν ἀφρόνων* (Diog. Laert. II 99) angedeutet zu werden scheint, daß die Masse der törichten Menschen durch die staatliche Ordnung gehindert werden soll, etwas den Frieden und die Sicherheit der einzelnen Individuen, namentlich des Weisen, Störendes oder Schädigendes auszuführen. Vgl. das oben angeführte Frg. 530 Epikurs. Bei Theodoros mochte allerdings die einseitige Zuspitzung auf die Lebenszwecke des Weisen fehlen.

2) Eine sehr viel tiefere Anschauung erkennen wir hier in der berühmten Fassung, die Aristoteles seiner Definition von Entstehung und Zweck des Staates gegeben hat: „*γινομένην μὲν τοῦ ζῆν ἐνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν*“ Polit. I 2, 1252^b, 29 f.

finden. Der Nutzen (*ἡ χρεα* oder *τὸ συμφέρον*) ist die einzige Grundlage für eine Verpflichtung der Menschen untereinander.¹⁾ Einen besonders geeigneten Boden für die Durchführung einer solchen Anschauung fand Epikur in der Vertragstheorie. Die Vertragstheorie ist in einer bestimmten historischen Konstellation entstanden, die durch das Zusammentreffen der individualistischen Aufklärung mit der Ausbildung der vollen Demokratie bezeichnet wird.²⁾ Sie hat die in der Richtung der demokratischen Entwicklung liegende wesentliche Gleichheit der Interessen und Kräfte zu ihrer Voraussetzung.³⁾ Dieser ursprüngliche Zusammenhang mit der demokratischen Staatsgestaltung tritt bei

1) Epicur. frg. 524 (mit Useners Bemerkung).

2) Vgl. Bd. I, S. 42 ff. Doch bedarf die dort gegebene Darlegung gerade in bezug auf den Zusammenhang der Vertragstheorie mit der Demokratie noch der Ergänzung und zum Teil einer schärferen Fassung.

3) Die Vertragstheorie ist uns zunächst nur in der Verkleidung der Anschauungen, die vom Rechte des Stärkeren ausgehen und in Platons Darstellung durch die Erörterungen des Kallikles und Thrasymachos im *Gorgias* und im II. Buche des *Staates* (Bd. I, S. 51) vertreten werden, bekannt. Aber auf dem Boden einer Auffassung, die die wesentliche Ungleichheit der Menschen zur Voraussetzung hatte, ist die Vertragstheorie ursprünglich nicht erwachsen. Sie hat sich nicht aus einer Anschauung entwickelt, die von einem natürlichen Gegensatz der Einzelinteressen ausging. Sie vertritt vielmehr die Auffassung von einem harmonischen Ausgleich der Interessen, der in der gemeinschaftlichen vertragsmäßigen Ordnung zustande kommen soll. Jene jüngeren Sophisten, in deren Munde bei Platon uns zuerst der ausdrückliche Hinweis auf die Vertragslehre entgegentritt, polemisieren gegen eine schon vor ihnen vorhandene, in innerer Fühlung mit demokratischen Tendenzen (*ὡς τὸ ἕκαστον χρεὶ ἕξειν*, heißt es *Gorg.* 484 a) ausgebildete Anschauung. Sie betrachten ja die Meinung, daß die starken Individuen und die Masse der „Schwachen“ sich einer gemeinsamen Ordnung unterwerfen könnten, als eine unhaltbare, eben im Interesse jener Schwachen aufgekommene Fiktion, die das Recht der starken Individuen, der Herrenmenschen, beeinträchtigt. Wir werden somit die erste Ausbildung der Vertragslehre der namentlich von Protagoras ausgegangenen individualistischen Theorie der Sophistik (vgl. Bd. I, S. 42 ff.) zuschreiben dürfen, die in der staatlichen Gemeinschaft in der Hauptsache eine Summierung der Einzelinteressen und Einzelkräfte sah und die beste Gewähr für eine möglichst allgemeine und umfassende Realisierung dieser von den einzelnen Individuen vertretenen Interessen und Lebenszwecke in einer wesentlich demokratischen Staatsordnung erblickte. Die geistige Atmosphäre, aus der heraus die Vertragstheorie erwachsen ist, lernen wir aus solchen Erörterungen, wie wir sie beim Anonymus

Epikur nicht mehr hervor¹⁾, wie er auch in der späteren, mittelalterlich-modernen Entwicklung der Vertragslehre zurückgetreten ist.²⁾ Für Epikur scheint es nur darauf angekommen zu sein, den

Jamblich (Diels, Fragm. d. Vorsokratiker, S. 579 = 2. Aufl. 629 ff.) finden, kennen, wenn auch hier nicht der Ausdruck eines Vertrages selbst gebraucht wird. Auch für diesen Autor ist, ähnlich wie für Protagoras, der Staat eine durch die Umstände auferlegte Notwendigkeit (*εἰ γὰρ ἔφεσαν μὲν οἱ ἄνθρωποι ἀδύνατοι καθ' ἑνα ζῆν, συνηλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους τῇ ἀνάγκῃ εἰκόντες*, 6, 1). Einen dauernden Bestand kann aber dieses Zusammenleben der Menschen nur dann haben, wenn sie durch ihr „gesetzliches Verhalten“ untereinander die gegenseitige Anerkennung ihrer Rechte und Interessen — es ist die Gesinnung, die Protagoras mit den Ausdrücken *δίκη* und *αἰδώς* bezeichnet —, die Aufrechterhaltung einer gemeinschaftlichen gesetzlichen Ordnung ermöglichen. Eine solche Ordnung kann, weil für sie die Verwirklichung der besonderen Lebenszwecke der einzelnen, die gegenseitige Verbürgung individueller Rechte und Interessen den bestimmenden Gesichtspunkt ausmacht, als eine vertragsmäßig festgesetzte betrachtet werden. Es ist schwer zu begreifen, wie Joel, der echte und der Xenophont. Sokrates II 673 ff., auch in den Erörterungen des Anonymus wieder das Bild des Antisthenes erkennen kann.

1) Die Vertragstheorie scheint in der Epikureischen Philosophie auch mit der Annahme von dem ursprünglichen Naturzustande eines tierähnlichen, rohen Lebens in einen inneren Zusammenhang gebracht worden zu sein, in dem Sinne, daß dem mit jenem Naturzustande verknüpften *bellum omnium contra omnes* durch die vertragsmäßige gesetzliche Ordnung ein Ende gemacht worden sei. Wenigstens müssen wir wohl aus Plutarchs Ausführungen (adv. Colot. 30, p. 1124 d, 31, p. 1125 c) eine derartige Ansicht des Kolotes, eines der ältesten Vertreter der epikureischen Schule, erschließen; in Lucrez' Darstellung V 1010 ff. scheint der Übergang nicht ein so unmittelbarer zu sein. Ursprünglich steht gewiß die Theorie von einer gegenseitigen Verpflichtung der Menschen durch vertragsmäßiges Übereinkommen in einem Widerspruch mit der Annahme eines Naturzustandes in tierähnlichem Leben. Der Abschluß derartiger Verträge setzt zum mindesten eine schon vorher erfolgte Befreiung aus jenem Naturzustande voraus. Die Ansicht des Protagoras (vgl. Bd. I, S. 40 ff.) muß stärker von jener Auffassung von einem *θηριώδους βίος* geschieden werden, als es durch Norden, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philosophie = Jahrb. f. Phil. Supplbd. 19, S. 414, 3 geschieht.

2) Hier steht allerdings neben dem Einigungs- oder Gesellschaftsvertrag (*pactum unionis*) der Unterwerfungsvertrag (*pactum subiectionis*), von dem sich in der antiken Theorie keine Spur findet. Diese mittelalterlich-moderne Auffassung ist eben aus ganz anderen politischen Verhältnissen als die ursprüngliche Vertragstheorie des hellenischen Altertums hervorgegangen. Der Unterwerfungsvertrag ermöglicht hier erst die Anwendung der Vertragstheorie auf die Verhältnisse politischer Ungleichheit, wie sie in dem Vorherrschen monarchischer Gewalt begründet sind.

Weisen teilnehmen lassen zu können an der allgemeinen Sicherheit, die durch die den Staat begründenden Verträge für die einzelnen Individuen ermöglicht ist. Alle rechtliche Verpflichtung und alle rechtliche Sicherung ruhen auf Verträgen, die auf die vernünftige Berechnung des gegenseitigen Vorteils gegründet sind.¹⁾ Die Verhütung gegenseitiger Schädigung ist Zweck und Folge dieser Verträge.²⁾ Davon, daß dem Individuum ein von der vertragsmäßigen Satzung unabhängiges, an sich begründetes Recht, das durch die staatliche Ordnung nur geschützt zu werden braucht, zukomme, — im Sinne der modernen individualistischen Theorie, wie sie namentlich seit Locke ausgebildet worden ist — ist bei Epikur durchaus nicht die Rede. Das Recht der Individuen in der staatlichen Gemeinschaft beruht allein auf gegenseitigem Übereinkommen, auf übereinstimmender Regulierung der Individualinteressen.

Alles Recht besteht nicht von Natur, sondern wird erst durch bestimmte Gesetze, die aus den Verträgen hervorgehen, geschaffen. Es hat nur so lange und so weit Gültigkeit, als der Machtbereich und die Interessensphären der Individuen, die das Recht setzen, sich erstrecken.³⁾ Die alleinige Quelle der staatlichen Gerechtigkeit ist somit die positive Satzung, deren Befolgung dem Vorteil des Individuums entspricht.

Epikur hat anscheinend auch die ethischen Gemeingefühle, wie Rechts- und Schamgefühl, deren noch Protagoras für seine individualistische Konstruktion des Staates nicht entraten zu können meinte, in seiner Staatstheorie ausgeschaltet und damit die grundlegenden

1) Es ist lehrreich, hierzu zu vergleichen, was Pufendorf de jure nat. et gent. VII 1, 9 sagt: „illa foedera (credamus) sanctissime servatum iri, quae mutua utilitate sanciantur quaeque adeo violasse utrique damnosum fuerit.“

2) Charakteristisch und kurz ist das ausgesprochen Epikur. sent. sel. 31 (p. 78 Us.): τὸ τῆς φρόσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι. Vgl. auch sent. sel. 32, 33, Lucr. V 1019f.: „Tunc et amicitiam coeperunt iungere aventes Finitimi inter senec laedere nec violari,“ 1024f.: „Nec tamen omnimodis poterat concordia gigni, Sed bona magnaue pars servabat foedera caste.“ 1154f.: „nec facile est placidam ac pacatam degere vitam Qui violat factis communia foedera pacis.“

3) Vgl. namentlich Epikur. sent. sel. 36. 37. 38 (p. 79f. Us.).

Voraussetzungen seiner Auffassung mit konsequenter Klarheit hervortreten lassen. Aber eben dadurch hat er um so weniger vermocht, die innere Kluft, die zwischen einem reinen Utilitarismus und der Annahme einer durch eine gesetzliche Ordnung irgendwie dargestellten allgemeinen Verpflichtung besteht, zu verdecken.¹⁾ Die Epikureische Philosophie macht allerdings nicht einmal einen Versuch, eine wirkliche Verpflichtung von allgemeinem Charakter aus ihren grundlegenden Voraussetzungen abzuleiten, aber um so klarer tritt die innere Unmöglichkeit der Begründung irgendeines dauernden Gemeinschaftslebens bei derartigen Voraussetzungen zu Tage.

Im größten Gegensatze zu der im Genußprinzip wurzelnden Anschauung der Kyrenaiker und Epikureer scheint der kynisch-stoische Lebensstypus mit seiner unbedingten und ausschließlichen Geltendmachung des Tugendprinzips zu stehen. Aber die Grundlage wenigstens der kynischen Lebensauffassung ist auch eine durchaus individualistische. Das Individuum allein für sich bestreitet die Mittel zu einem vollkommenen Leben. Das Ziel ist auch hier die Glückseligkeit des Weisen, nur daß diese durch die Tugendübung hervorgebracht wird. Die Tugend ist ausreichend zur Glückseligkeit.²⁾ Durch sie allein wird der Weise von der Welt und den Menschen unabhängig. In dem tugendhaften Handeln liegt der einzige unbezweifelbare Wert des Lebens³⁾, der allerdings als solcher in vollem Maße nur der unmittelbaren Selbsterfahrung des Weisen zugänglich ist. Wir erkennen hier zunächst den Zusammenhang der kynischen Lehre mit der Sokratik. Deren großer Gedanke, daß nur das Gute die Grundlage zu einem glückseligen Leben bilden könne, — jener Gedanke, der seine innere Leuchtkraft am reinsten und klarsten in der Platonischen Philosophie entwickelt — hat offenbar auch auf die Lebensanschauung der

1) Sehr bezeichnend tritt die äußerlichste Formulierung dieses Utilitarismus hervor in Sent. sel. 34 (p. 79 Us.): *ἡ ἀδίκητα οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φθόνῳ, εἰ μὴ λήσῃ τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεισθηκότας κολαστάς.* Vgl. auch sent. sel. 35.

2) Diog. Laert. VI 11.

3) In diesem Sinne bezeichnet Antisthenes die Tugend als eine „unentreibbare Waffe“ Diog. Laert. VI 12. Der Kyniker soll alles Schlechte als seinem Wesen fremd ansehen (*τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά.* Diog. Laert. a. O.).

Kyniker einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Aber das kynische Tugendprinzip gewinnt doch, beim Mangel an einer tieferen innerlichen Begründung, seine Stärke zunächst und vornehmlich in der Negation, in der Bestreitung alles dessen, was den Menschen von äußeren Gewalten, wie der Tyche, abhängig macht, was ihn an die äußeren Umstände, überhaupt an Instanzen, die außerhalb seiner selbst liegen, bindet.¹⁾ Diese ganze Richtung der Anschauung, die darin gipfelt, das Individuum vor allem auf sich selbst zu stellen, verbindet den Kynismus mehr mit den anderen individualistischen philosophischen Schulen als mit der Sokratik. Die Tugend führt den Weisen nicht in einen neuen, höheren Lebenszusammenhang ein, sondern sie dient dazu, seine Autarkie zu begründen. Die Entbehrungen, die der Weise um seiner Unabhängigkeit und Freiheit willen aufsucht, die Armut und das ruhmlose Leben (*ἀδοξία*)²⁾ werden in gewissem Sinne zu Mitteln seiner Selbstverherrlichung.³⁾ Wenn die Kyniker in fast leidenschaftlicher Weise das Lustprinzip bekämpfen⁴⁾, so wird ihnen anderer-

1) Vgl. z. B. Diog. Laert. VI 38. 71. 105 (*τόχη τε μηδὲν ἐπιτρέπειν*). Im Sinne des Antisthenes ist jedenfalls auch der Ausspruch Epiktets III 24, 67f. Die Emanzipation von den herkömmlichen Werten des Lebens bezeichnen die Kyniker als *ἐρρηρία* (Antisth. frg. ed. Winckelmann S. 48 nr. VII). In ihrer spiritualistisch-allegorischen Erklärung des Prometheusmythos sehen sie in Prometheus den Repräsentanten des *τῶρος*, einer falschen und nichtigen Auffassung von dem Werte der Dinge, in dem wechselnden Wachsen und Abnehmen seiner Leber die Abhängigkeit von dem Lob und dem Tadel der Menschen versinnbildlicht (Dio Chrys. VIII 33).

2) Das Streben nach der Ruhmlosigkeit bietet eine Parallele zu der Hochschätzung des „verborgenen Lebens“, die wir bei den Epikureern finden, nur daß es den Kynikern dabei mehr um die Beseitigung der inneren Hemmungen der Glückseligkeit, die in den Leidenschaften und Begierden bestehen, zu tun ist, für Epikur dagegen es sich vielmehr darum handelt, die von außen kommenden Beeinträchtigungen der Ruhe des Weisen abzuwehren.

3) Die Armut und das ruhmlose Leben werden oft gepriesen und schon an und für sich als positive Werte für den Weisen bezeichnet. Vgl. z. B. Diog. Laert. VI 11 (*τὴν τ' ἀδοξίαν ἀγαθὴν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ*), VI 24 (das nichtige Streben der *ἐπὶ δόξῃ καὶ πλούτῳ πεφρονημένοι*), VI 43 (Krates sagt von sich *ἔχειν πατρίδα ἀδοξίαν καὶ πενίαν ἀνάλωτα τῇ τόχῃ καὶ Διογένοους εἶναι πολλῶς ἀνεπιβουλεύτου φθόνου*). VI 105 usw. Vgl. auch Dio VIII 16. IX 12.

4) Dem Antisthenes wird die Äußerung zugeschrieben, er wolle lieber wahnsinnig werden, als genießen (*μανεῖν μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν*) Diog. Laert. VI 3. Sehr lehrreich sind in dieser Hinsicht auch Dios 8. und 9. Rede.

seits eben die erfolgreiche Bekämpfung der Lust an sich zur Quelle des Genusses und somit die Erreichung der moralischen Stärke nicht bloß Mittel sondern in gewissem Sinne Ziel des philosophischen Lebens.¹⁾

Für die eigenartige Stellung der kynischen Philosophie in der Gesamtgeschichte der geistigen Kultur des Altertums ist vor allem die scharfe Opposition gegen alle in Staat und Gesellschaft bestehende Sitte und Ordnung charakteristisch. Die Anschauung von der Herrschaft der Unvernunft im Leben gibt der kynischen Auffassung einen pessimistischen Grundzug, der uns in der Alternative, entweder die Vernunft (d. h. das Leben nach kynischen Grundsätzen) oder den Strick zu wählen²⁾, entgegentritt.

Der Abhängigkeit von der durch die Tyche repräsentierten äußeren Lebensgestaltung, von der Satzung der Menschen und der eigenen Leidenschaft³⁾ setzen die Kyniker die Unabhängigkeit, die durch das Leben nach der Natur gegeben ist, entgegen. Diese Losung eines auf die Natur begründeten Lebens, die von ihnen mit der größten Energie vertreten wird, erinnert zunächst an eine große moderne Bewegung, an die Losung einer Rückkehr zur

1) Vgl. Diog. Laert. VI 71. Sehr bezeichnend ist auch das auf Antisthenes zurückgeführte Wort: ἡδονὰς τὰς μετὰ τοῦς πόνοὺς διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων. (Antisth. frg. ed. Winckelmann S. 59 nr. XII.) Vgl. auch die Bemerkung von Natorp, P.-W. V S. 771 (dessen Anschauung allerdings mit der oben dargelegten Auffassung nicht ganz übereinstimmt). Ähnlich wie Antisthenes scheint sich der Begründer der stoischen Schule ausgesprochen zu haben (Stoic. vet. frg. I 240). In innerer Verwandtschaft mit der kynischen Lehre steht auch die von Xenoph. Kyrop. VII 5, 80 dem Kyros zugeschriebene Äußerung.

2) Vgl. Plut. de Stoic. repugn. c. 14 p 1039 f. — Antisth. frg. ed. Winckelmann S. 64 nr. XLV. Diog. Laert. VI 24. Danach wohl die Verallgemeinerung im 28. Diogenesbriefe § 6 (Hercher, epistol. gr. S. 243). Es ist charakteristisch, daß im 5. Traktate des Teles περί τοῦ μὴ εἶναι τέλος ἡδονῆν (ed. Hense S. 38 f.) die pessimistische Darstellung des Lebens sehr an die Auffassung des Prodikos erinnert, der gerade in der Beurteilung praktischer Lebensfragen ein Vorläufer des Kynismus gewesen zu sein scheint. Dem Sokrates ist diese pessimistische Auffassung fremd gewesen, was wohl vor allem mit seinem einseitigen Intellektualismus zusammenhängt. Platon allerdings hat vornehmlich in seinen späteren Schriften (vgl. z. B. die bezeichnende Stelle in den „Gesetzen“ VII 803^b) sich zum Teil sehr entschieden pessimistisch über das menschliche Leben geäußert.

3) Vgl. z. B. Diog. Laert. VI 38. 71.

Kaerst, hellenist. Zeitalter. II. 1.

Natur, wie sie Rousseau und die Stürmer und Dränger ausgegeben haben. Indessen gerade diese moderne Analogie kann uns irreführen. Wohl scheinen antike und moderne Bewegung von dem nämlichen Widerstreit des Individuums gegen die es umgebende Welt auszugehen, aber die treibenden Kräfte und Tendenzen gestalten sich in der Sturm- und Drangperiode durchaus anders als im Kynismus. Der Gegensatz, der die Bestrebungen der Sturm- und Drangperiode bestimmt und beherrscht, der Gegensatz des Ursprünglichen, Einfachen, Unmittelbaren gegen das Konventionelle, Künstliche, Gemachte fehlt in gewissem Sinne auch nicht dem kynischen Lebensideal, aber er bezeichnet nicht das eigentliche Wesen des Kynismus. Dieser wird vielmehr vornehmlich dadurch charakterisiert, daß er nicht nur die damals bestehende geschichtliche Welt bekämpft, sondern alle geschichtlich wirkenden Verbindungen überhaupt bestreitet. Der Kynismus hat in der radikalsten und einseitigsten Weise eine Tendenz ausgebildet, unter deren Zeichen überhaupt eine mächtige geistige Strömung der hellenistischen Epoche steht, das Streben nach Emanzipation des Individuums von der gesamten Welt des Historischen. Indem die Kyniker danach trachten, den Lebensapparat, dessen das Individuum bedarf, auf das unumgänglich Notwendige zu reduzieren und die Last der Tradition gänzlich abzuschütteln, erklären sie aller geschichtlichen Kultur überhaupt den Krieg.¹⁾ Um für den Weisen die völlige Unabhängigkeit zu gewinnen, treiben sie seine innerliche Isolierung auf die Spitze, indem sie ihn gegen alle tieferen geistigen Lebenszusammenhänge abzusperren suchen.²⁾

Der Radikalismus, mit dem die Kyniker sich der geschichtlichen

1) Wenn die Einführung des Feuers bei den Menschen durch Prometheus der herrschenden Auffassung der Griechen als die Grundlage einer höheren Kultur gilt, sehen die Kyniker nur die verderbliche Wirkung dieser Maßregel, insofern damit die Verweichlichung und Genußliebe gegeben waren. Im Schicksale des Prometheus, der — zur Strafe für seine falsche *ἐπιμέλεια* und *προμήθεια* — an den Felsen gebunden ist, und dem von einem Adler die Leber verzehrt wird, erkennen sie in ihrer symbolisierenden Deutung einen Hinweis auf die Selbstvernichtung der Menschen infolge ihrer Begierden nach äußeren Gütern und Genüssen (Dio VI 25 ff.). In diesen geht ihnen im wesentlichen die Kultur auf.

2) Über ihr Verhältnis zur geistigen Bildung vgl. noch besonders die charakteristische Äußerung des Antisthenes bei Diog. Laert. VI 108.

Welt gegenüberstellen, steht in innerer Beziehung zu der unbedingten und starren Durchführung des rationalen Prinzipes. Hier tritt uns gerade wieder der wesentliche Unterschied von der modernen Bewegung, die von der Sturm- und Drangperiode ausgegangen ist, entgegen. Auch in dieser ist der Zusammenhang mit der Aufklärung unverkennbar, aber die Natur gilt doch der geistigen Auffassung, die in jener Periode ihren Ursprung genommen hat, vor allem als Quelle lebendiger Anschauung und unmittelbarer Empfindung. Das Spontane und Ursprüngliche persönlichen Lebens ringt hier nach Verwirklichung. Aus der Versenkung in die Natur, in die Fülle des Lebendigen steigt jene romantische Stimmung hervor, die gerade die Mannigfaltigkeit individueller Wirklichkeit verklärt. Die Natur, die die Lehrmeisterin kynischer Philosophen ist, zeigt ein völlig anderes Gesicht. Sie bedeutet nur die allgemeine, gleichbleibende vernünftige Norm.¹⁾ Es ist nicht etwa das unmittelbare Recht der Persönlichkeit, das die Kyniker in ihrem Kampfe gegen historische Satzung vertreten; die Persönlichkeit in ihrer besonderen Eigentümlichkeit hat für sie, als echtste Vertreter eines nivellierenden Rationalismus, überhaupt keinen Wert.²⁾ Vielmehr wollen sie gegenüber der bestehenden Ordnung eine höhere, neue Ordnung, die sich zunächst allerdings nur in den einzelnen Individuen entfaltet, begründen. Es ist ein neuer allgemeiner Lebenstypus, den sie prägen wollen, eine neue Regel, die sie, die Feinde und Verächter des Gesetzes, aufstellen: die Regel eines einförmigen und gleichmäßigen bedürfnis- und leidenschaftslosen Lebens, das als solches überall und stets die gleichen Umrisse aufweist.

Für die kynische Auffassung existiert nur die allgemeine Alter-

1) Die Kyniker knüpfen, wie es scheint, in dieser Beziehung an die von Hippias vertretene Auffassung an (vgl. Bd. I S. 47 ff.). *Λόγος* und *φύσις* sind für die Kyniker im wesentlichen identisch.

2) Neumann, Rembrandt I² S. 343f. sagt im allgemeinen gewiß sehr treffend: „Hat, so darf man fragen, wann immer das Schlagwort Natur erscholl, Natur je einen anderen als einen polemisch negierenden Sinn gehabt? Hat das Wort denn wirklich einen positiven Inhalt, oder bedeutet es nicht vielmehr zu allen Zeiten Auflehnung, Widerstand gegen eine als unwahr empfundene, bedrückende, fremde Überlieferung?“ Aber auf den Kynismus findet dieses Urteil, wie aus der oben gegebenen Darlegung hervorgehen dürfte, nur sehr bedingte Anwendung.

native eines vernunft- oder naturgemäßen und eines vernunftwidrigen Lebens. Nicht nur die feineren und tieferen Bedürfnisse menschlichen Zusammenlebens werden verneint oder bestritten, sondern die Eigenart individuellen geistigen Lebens überhaupt wird dem nivellierenden Einflusse eines allgemeinen vernünftigen Lebensgesetzes zum Opfer gebracht. Das Individuum soll durchaus auf sich selbst gestellt werden, aber eben nur als Träger jenes abstrakten typischen Vernunftprinzips, das sich im Ideal des kynischen Weisen verkörpert.

Wir haben die Einseitigkeit des kynischen Tugendprinzipes, seine rein individualistische Begründung und Zuspitzung, seinen Radikalismus gegenüber den verbindenden und zusammenfassenden Mächten des Lebens dargelegt. Scheint es so aber nicht durch sein eigenes Wesen zur völligen Unfruchtbarkeit verurteilt? Wir würden doch der großen geschichtlichen Bedeutung, die der Kynismus namentlich in seiner weiteren Ausgestaltung gewonnen hat, nicht gerecht werden, wenn wir bei seiner philosophisch außerordentlich dürftigen prinzipiellen Grundlage stehen bleiben wollten. Es ist die Methode der Erziehung zum sittlichen Handeln, die dem Kynismus einen wichtigen Fortschritt verdankt. Hier hat er auch der Sokratik gegenüber sich ein eigentümliches Verdienst erworben. So oft er sich auch im Sinne des Sokrates auf die vernünftige Überlegung (*φρόνησις*) zu berufen scheint, so durchbricht er doch in bemerkenswerter Richtung den reinen Intellektualismus der Sokratischen Ethik. Allerdings hat auch die Platonisch-Aristotelische Philosophie auf Grund ihrer umfassenderen Gesamtanschauung vom psychischen Leben jenen einseitigen Intellektualismus des Sokrates abgeschwächt, vor allem, indem sie ein tieferes Verständnis für die Bedeutung des seelischen Trieblebens entwickelt hat. Aber so entschieden wie von den Kynikern ist doch von keiner philosophischen Schule des Altertums betont worden, daß zum sittlichen Handeln vornehmlich das Willenmäßige gehört.¹⁾ Die innere, sittliche Anstrengung, die die Kyniker als *πόνος* bezeichnen, ist

1) Ich gebrauche mit Absicht diesen umschreibenden Ausdruck, um nicht zu sehr zu modernisieren. Diese Gefahr der einseitigen Modernisierung scheint mir in den Erörterungen Joëls, „Der echte und der Xenophontische Sokrates“ II 1 S. 13 f. — trotz des berechtigten Kernes seiner Darlegung — nicht vermieden zu sein.

ein wichtiges und konstitutives Merkmal des sittlichen Lebens, ohne sie ist ein wahrhaft menschenwürdiges Dasein nicht denkbar. Die Kyniker sind weit davon entfernt, einen paradiesischen Naturzustand, in dem das menschliche Leben durch die ihre Gaben in reicher Fülle spendende Natur selbst genährt wurde, für einen wünschenswerten zu halten. Es war kein Leben seliger Unschuld, das in diesem Paradies der Natur blühte, sondern ein Leben des Übermutes und der Gewalttat, das aus dem Reichtum sinnlicher Genüsse hervorging. Erst dadurch, daß Zeus jenem Zustande ein Ende und alles von der Anstrengung abhängig machte, schuf er die Grundlage für ein glückliches Leben, das in der Beherrschung und Überwindung der Neigungen und Leidenschaften besteht.¹⁾

Die Tugend beruht nach Antisthenes auf dem Handeln an sich; sie bedarf der „Sokratischen Kraft“, aber nicht vielen Wissens und Redens.²⁾ Die leidenschaftslose Ruhe (*ἀπάθεια*), die das Ziel der Tugendübung ist, wird nur durch eine starke innere Kraftanspannung erreicht. Die beständige Übung in der Bekämpfung der Begierden und Leidenschaften erhält so eine große Bedeutung.³⁾ Die gesamte Ethik der Kyniker gewinnt einen entschieden asketischen Anstrich. So dürftig der geistige Inhalt der kynischen Lebensauffassung im allgemeinen ist, werden wir doch in den Anweisungen zur sittlichen Selbsterziehung, die die Kyniker geben, eine gewisse Verinnerlichung der ethischen Anschauung erblicken dürfen. Der Weise soll wissen, daß er seinen

1) Diese Auffassung legt Onesikritos bei Strabo XV 715 dem indischen Gymnosophisten in den Mund; in Wahrheit ist es nichts anderes als die kynische Anschauung, was hier verkündet wird.

2) Diog. Laert. VI 11 (*τῆς τ' ἀρετῆς τῶν ἔργων εἶναι*).

3) Vgl. z. B. Diog. Laert. VI 70f. Ausführlich schildert in dieser Hinsicht die Lebensaufgabe des Menschen vom kynischen Standpunkt aus Dios 8. Rede. Die täglich erfolgende praktische Übung (*ἡ διὰ τῶν κατ' ἡμέραν ἔργων μελέτη*) wird als der kurze Weg zur Glückseligkeit gepriesen im 21. Kratesbriefe (Hercher, *epistol. gr.* S. 212). Mit einem olympischen Wettkampfe, der nicht ohne Schweiß zum Siege führt, wird der Kampf gegen die äußeren Umstände verglichen von Epiktet diss. I 24, 2, und in der Schrift *Philos quod omnis probus liber* 3 wird für den Streit gegen Liebe, Furcht, Schmerz usw. das Bild des Wettkämpfers verwandt. Das „*Stoicorum pancration*“, von dem bei Varro *Sat. Men. ed. Riese* p. 222 (*Stoic. vet. frg. III 569*) die Rede ist, läßt sich auch auf die kynische Tugendlehre anwenden.

Reichtum im Innern seiner Seele hat¹⁾; er soll lernen, vor allem mit sich selbst zu verkehren.²⁾ Die Sorge für die eigene Seele, für die innere Gesundheit des seelischen Lebens (*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*) ergibt sich so als eine besonders wichtige ethische Aufgabe. Damit ist aber ein bedeutsamer Fortschritt in der ethischen Gesamtauffassung und Gestaltung des Lebens gegeben, — ein Fortschritt, an dem allerdings überhaupt die Sokratik Anteil hat³⁾, der aber vor allem der kynischen Ethik zugerechnet werden muß.

Von besonderer Bedeutung ist nun aber neben und über der kynischen Theorie die kynische Praxis geworden. Gerade durch sie ist in gewissem Grade — soweit dies bei der Enge des Prinzips möglich war — die unfruchtbare Einseitigkeit eines starren Individualismus überwunden worden. Wir müssen dieser praktischen Bedeutung des Kynismus gerecht zu werden versuchen, auch wenn wir sie aus den Voraussetzungen der kynischen Philosophie selbst nicht genügend begreiflich zu machen vermögen. Die kynische Ethik kennt wie alle rein individualistische Philosophie keine wirkliche Gemeinschaft, kein Handeln in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft, sondern nur ein solches von Individuum zu Individuum. Aber gerade dieses ist in der weiteren Ausgestaltung des Kynismus sehr bedeutsam geworden. In der spezifisch kynischen Tugend der Menschenfreundlichkeit (*φιλανθρωπία*) wird ein ethisches Ideal aufgestellt, das sich auf allgemeine, rein menschliche Beziehungen aufbaut. Wie kommt der Kyniker, der in seiner eigenen Tugendübung das vollständig ausreichende und untrügliche Mittel zu einem vollkommenen und glückseligen Leben besitzt, den die asketische Färbung seines Tugendideals auf die

1) Xenoph. Sympos. IV 34.

2) Diog. Laert. VI 6.

3) Vgl. Platon Apol. 26 p. 36. Wir können hierbei von der Erörterung der Frage absehen, ob die dem Sokrates zugeschriebene Äußerung nicht bereits platonisches Gepräge zeigt (vgl. Stud. z. Entw. u. Begründ. d. Monarchie im Altert. S. 21, 3). Der *πόνος* und die *ἐπιμέλεια* spielen auch eine Rolle in der dem Prodikos zugeschriebenen Rede auf Herakles am Scheidewege (Xenoph. Memor. II 1, 21 ff.), die gewiß in höherem Maße, als es Joël zugibt, an wirkliche Erörterungen des Prodikos anknüpft (vgl. Prodikos frag. 1 Diels), aber allerdings wohl auch schon Züge der spezifisch kynischen Theorie trägt. Was hier in § 30 erörtert wird, berührt sich sehr nahe mit § 12 der 6. Rede Dios, die durchaus auf kynischer Auffassung beruht.

Beschäftigung mit der eigenen Person und nicht auf den Verkehr mit den Menschen hinweist, von der Selbstbeschränkung und Selbstgenügsamkeit seines individualistischen Standpunktes aus dazu, sich um die anderen Menschen, um die große Masse der Toren zu kümmern und ihnen hilfreich beizustehen? Man wird nicht sagen dürfen, daß es das Bewußtsein einer Verpflichtung gegen die anderen Menschen ist, was ihn dazu antreibt. Der Begriff der Pflicht im eigentlichen und strengeren Sinne des Wortes ist erst mit der Fort- und Umbildung der kynischen Auffassung durch die Stoa gegeben¹⁾; er ist auch aus den Voraussetzungen der kynischen Lehre kaum abzuleiten, da die Anschauung von einer Verpflichtung der Menschen untereinander nur auf dem Boden der Gemeinschaftsidee erwachsen kann. Es ist wohl vielmehr ein wirkliches Mitgefühl mit den Leiden der Menschen, mit der unnatürlichen Knechtschaft, in die sie durch die Herrschaft der Begierden und der eingebildeten Lebenswerte versetzt werden, was den kynischen Weisen veranlaßt, sich der Menschen anzunehmen. Der Kyniker ist sich bewußt, eine Mission zu haben. Er glaubt sich berufen, von den Übeln, die er selbst in sich bekämpft hat, von denen er weiß, daß sie geflohen oder überwunden werden müssen²⁾, auch andere zu befreien, die unter der Last dieser Übel leiden. Dieser Glaube an seine Mission führt ihn in gewissem Sinne über sich selbst hinaus, läßt ihn die Enge und Beschränktheit seiner Autarkie überschreiten. Er entfaltet eine Tätigkeit der Propaganda, die den auf sich selbst gestellten Weisen hineinführt in das Leben und den Verkehr mit den Menschen³⁾, die dem sonderbaren Heiligen — der uns wohl an die Bettelmönche erinnern kann — eine Popularität erwirbt, wie sie keiner anderen philosophischen Schule des Altertums zuteil geworden ist. Er zieht umher, wie der Schutzheilige seines Ordens, Herakles, dessen Leiden und Kämpfe im kynischen Sinne umgedeutet werden, wie dieser der Menschen verkehrtes Treiben strafend und bekämpfend und Rechtschaffenheit fördernd.⁴⁾ Er verspottet die Fehler der Menschen, aber er predigt ihnen zugleich und weist sie auf das wahre Lebensziel hin. Er hilft ihnen durch

1) Vgl. Windelband, *Gesch. d. alten Philosophie*² S. 185.

2) Diog. Laert. VI 8.

3) Vgl. was Diog. Laert. VI 86 schon von Krates berichtet wird.

4) Epikt. diss. II 16, 44. III 24, 13; vgl. auch Dio VIII 30.

Lehre und Vorbild frei werden. Wie ein Arzt die Kranken besucht¹⁾, so nimmt sich der Weise der irrenden Menschen an.²⁾ Er ist als Kundschafter (*κατάσκοπος*) und Aufseher (*ἐπίσκοπος*)³⁾ in die Welt gesandt, um das Tun der Menschen zu prüfen. Die Mission des Kynikers gewinnt so einen religiösen Anstrich; allerdings vermögen wir nicht mit Bestimmtheit zu sagen, ob und in welchem Umfange die Beziehung auf eine göttliche Sendung schon im älteren Kynismus ausgesprochen war.⁴⁾ Die religiöse Anschauung der älteren Kyniker ist doch anscheinend eine sehr allgemeine und farblose, und die einheitliche Gottheit, die Antisthenes lehrte, ist in der Hauptsache wohl nichts anderes als der Ausdruck der allgemeinen Natur, in der die Grundlage und Norm für alles Einzelwirken gegeben ist. Indessen wie die Wirksamkeit des Sokrates bei aller seiner rationalistischen Nüchternheit und Besonnenheit einen religiösen Zug trägt, der in der Überzeugung von der Führung des Daemonion sich kundgibt, so mag auch bei Antisthenes und seinen nächsten Nachfolgern Diogenes und Krates das Bewußtsein ihres Berufes eine gewisse religiöse Begründung gehabt haben. Hierin lag vielleicht eine unmittelbar empfundene Lebendigkeit und Stärke ihrer Anschauung, die sie über die starre Unfruchtbarkeit ihrer allgemeinen Auffassung hinaushob.⁵⁾ Auch diesen Aposteln der Aufklärung fehlt es ja nicht an einem gewissen romantischen Element, das namentlich in ihrem Verhältnis zu Herakles zum Ausdruck gelangt.

Die Masse der Menschen ist nun aber nicht allein der helfenden Fürsorge des Weisen anheimgegeben, sondern sie ist ihm zugleich

1) Vgl. den bekannten Ausspruch des Antisthenes bei Diog. Laert. VI 6. Epikt. diss. III 22, 73. Dio VIII 5.

2) Für diese helfende Teilnahme ist der eigentlich technische Ausdruck *κρήδευσαι*.

3) Vgl. Diog. Laert. VI 102. Epikt. diss. I 24, 6. III 22, 24. 38. Dio IX 1; dazu im allgemeinen: Norden, Beitr. z. Gesch. d. griech. Phil. (19. Supplbdt. d. Jahrb. f. Phil.) S. 377 ff.

4) Namentlich die Äußerungen Epiktets stehen gewiß unter dem umdeutenden Einfluß, den die spätere Entwicklung der religiösen Anschauungen des Stoizismus (vornehmlich eben auch bei Epiktet selbst) auf das Bild des ursprünglichen Kynismus ausgeübt hat.

5) Vielleicht darf man darin auch etwas vom Fanatismus der Aufklärung (in einer gewissen religiösen Ausprägung) sehen.

nach der allgemeinen Ordnung der Natur untertan.¹⁾ Der kynische Weise ist ein Herrscher. Diogenes antwortet auf die Frage, was er zu tun verstehe: „über die Menschen zu herrschen.“²⁾ Weil er sich selbst zu beherrschen vermag, ist der Weise zur Herrschaft über die anderen berufen.³⁾ Frei von Schmerz und von Furcht, von Leidenschaft und Begierde nach Genuß, an kein besonderes Bedürfnis gebunden, sondern überall in der Welt heimisch, weil mit allem, was ihm die Natur darbietet, sich begnügend, ist er der wahre König und Herr der Menschen, in seiner dürftigen Nahrung und Kleidung, auf seinem ärmlichen Lager reicher als der persische Großkönig.⁴⁾ Wie verträgt sich aber eine Herrschaft mit dem allgemeinen Charakter der kynischen Anschauung, ihrer individualistischen Autarkie und ihrer Gleichgültigkeit gegen das staatliche Leben? Haben wir in jenen Äußerungen, die das Recht und die Fähigkeit des kynischen Weisen, über die übrigen Menschen zu herrschen, betonen, etwas anderes als den Ausdruck der inneren Überlegenheit des Weisen zu erkennen? Handelt es sich hier nicht um ein reines Ornament in dem Bau kynischer Lebensphilosophie, das ebenso unfruchtbar ist für die tatsächliche Lebensgestaltung, wie es auch in den Gedanken der kynischen Philosophen selbst keine irgendwie bestimmende und beherrschende Rolle spielt? Keineswegs; es ist vielmehr den Kynikern durchaus ernst mit ihrem Herrschaftsanspruch. Die Frage, ob in der Gegenwart die Möglichkeit oder der Wille zur Verwirklichung dieses Herrschaftsanspruches vorhanden ist, ist dabei eine durchaus nebensächliche. Die Hauptsache ist, daß dem Weisen die Herrschaft gebührt, weil er sie allein in der rechten Weise auszuüben vermag.⁵⁾ Es ist dies eine Auffassung, die in gewissem Sinne überhaupt den von Sokrates ausgehenden philosophischen Richtungen gemeinsam ist, die aber wiederum

1) „νόμος φύσεως ὑπεχούσιος ἔχων πάντας ἀφρονας“ Philo, quod omnis probus liber 5.

2) Diog. Laert. VI 29. 74. Es ist dabei unwesentlich, ob hier der historische Diogenes oder der Typus des kynischen Weisen spricht.

3) Dieser Gedanke wird mit Vorliebe von Dio ausgesprochen, vgl. z. B. XIII 33. XLIX 9. LXII 1.

4) Vgl. Epikt. diss. III 22.

5) Die betreffenden Äußerungen aus stoischem Kreise (Stoic. vet. frg. III 612. 617. 618. 619. 620 usw.) geben unzweifelhaft im wesentlichen auch die kynische Auffassung wieder.

in besonders eigentümlicher Weise in dem Kreise kynischer Philosophen ausgeprägt ist, in unverkennbarer Verbindung mit der autokratischen Stellung, die hier dem philosophischen Individuum zugewiesen wird. Der Zusammenhang zwischen Freiheit und Herrschaft, den wir in so charakteristischer Geltung bei der Bürgergemeinde der hellenischen Polis finden, tritt uns also auch hier entgegen; die höchsten ethischen Aufgaben, die dem Menschen gestellt sind, werden im Begriff einer Herrschaft angeschaut.¹⁾ Wenn auch bei den Kynikern ebenso wie bei den andern individualistischen Schulen, besonders den Kyrenaikern und Epikureern²⁾, der Begriff der Freiheit vornehmlich im Sinne persönlicher Unabhängigkeit zu fassen ist, so wird doch dem kynischen Weisen das Recht, in völliger Unabhängigkeit zu leben und zu handeln wie er will, vor allem als ein Vorzugsrecht zuteil, das er deshalb ausüben darf, weil er als Weiser in allem richtig und ohne Fehl handelt.³⁾ Der Weise ist nicht nur persönlich befreit von allem, was die Masse der Menschen beunruhigt und schädigt, was sie an wahrer Glückseligkeit hindert, sondern er wird durch diese innere Freiheit und Unabhängigkeit, durch seine Weisheit und Tugend zugleich auf eine höhere übermenschliche Stufe emporgehoben, die ihn an der Herrlichkeit göttlichen Wesens teilnehmen läßt.⁴⁾ Insbesondere ist nun gerade die Fähigkeit, die von den Menschen begangenen Fehler wieder gut zu machen, die Irrenden zurechtzuweisen und zu bessern, eine göttliche Fähigkeit, die die Unvergleichlichkeit seines Herrscherberufes offenbart.⁵⁾

1) Vgl. die bezeichnende Äußerung Dios, XLIX 13: *Τὸ γὰρ ὄντως φιλοσόφου τὸ ἔργον οὐχ ἑταρόν ἐστιν ἢ ἀρχὴ ἀνθρώπων.*

2) Das Lebensideal dieser Schulen verträgt sich nicht mit irgendwelcher Herrschaft.

3) Das wird sehr charakteristisch in der Schrift *Philos quod omnis probus liber* 9 ausgesprochen.

4) Nicht unwahrscheinlich hat man an einigen Stellen Platons *Politic.* 271. 275 und *Sophist.* 216 eine ironische Bezugnahme auf den Anspruch des Antisthenes auf die Gottähnlichkeit des wahren Philosophen erkennen zu dürfen geglaubt; vgl. Norden, *Beitr. z. Gesch. d. griech. Phil.* S. 380. Auch in der Art, wie Diogenes das Recht, das der Weise auf alles in der Welt besitzt, auf seine Freundschaft mit den Göttern zurückführt (*Diog. Laert.* VI 37), können wir wohl einen Hinweis auf die Gottähnlichkeit des Philosophen sehen; vgl. auch, was Epiktet *diss.* II 16, 44 über Herakles sagt.

5) Vgl. was Lukian *Demon.* 7 über Demonax gesagt wird. Die Gott-

Eine Herrschaft, die das Gesetz der Tugend verwirklicht, muß also an die Stelle der unqualifizierten gegenwärtigen Herrschaft treten.¹⁾ Eine solche Herrschaft ist aber auch kein völlig unerfüllbares Ideal; sie ist schon einmal realisiert gewesen, als Herakles, das Vorbild des kynischen Weisen, die Herrschaft in der Welt gewonnen hatte.²⁾ Ein Leben der Mühsal und Beschwerden (*πόνος*), des ausharrenden Kampfes wider alle Leidenschaften und Sinnesgenüsse, wie es Herakles vorbildlich geführt³⁾, ist das allein eines Herrschers würdige; auf ihm beruht ausschließlich die innere Beglaubigung zur Führung der Herrschaft. Und der allgemeine Beruf dieser wahren Herrschaft ist kein anderer als der, den der kynische Weise in seinem Verkehr mit den Menschen hat. Es ist die Aufgabe, die Tugend zu fördern und die Torheit und sittliche Verkehrtheit der Menschen zu strafen. Auch der „in Waffen philosophierende“ König soll die der Überredung Zugänglichen zur Besonnenheit hinführen, die Unzugänglichen aber dazu zwingen.⁴⁾ Die Gewalt soll also nur so weit zur Anwendung gelangen, als es gilt, die schädliche Wirkung menschlicher Torheit und menschlicher Leidenschaften zu hindern; im übrigen soll auch der Herrscher durch sein Beispiel, vielleicht auch durch seine Lehre, die Menschen für die Tugend gewinnen.⁵⁾ Das Ideal dieser Herrschaft ist demnach die gleiche menschenfreundliche Gesinnung, die der kynische

ähnlichkeit des epikureischen Philosophen prägt sich wesentlich anders aus (vgl. S. 104).

1) Vgl. die Äußerung des Antisthenes bei Diog. Laert. VI 11: τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς; vgl. auch VI 5.

2) Auch Kyros als dem Vertreter der Barbarenwelt scheint Antisthenes eine ähnliche Rolle zugewiesen zu haben; vgl. Beitr. z. Begründung u. Entw. d. Monarchie im Altert. S. 30, 2.

3) Vgl. meine Ausführungen „Beitr. z. Begründ. u. Entw. d. Monarchie im Altert.“ S. 32, 7 und Weber, Leipz. Stud. X, S. 236 ff.

4) Onesikritos bei Strabo XV 716. Vgl. auch Dio. I 84, III 6 ff. (Bd. I, S. 404, 2). Auch in der schon unter dem Einflusse der stoischen Lehre stehenden Erörterung bei Plut. de Alex. M. fort. I 6, p. 329 c heißt es: οὗς τῷ λόγῳ μὴ συνῆγε (sc. Ἀλέξανδρος), τοῖς ὅπλοις βιαζόμενος.

5) In der Wirksamkeit des Weisen sind also die beiden Tätigkeiten noch vereinigt, die in der mittelalterlich-christlichen Anschauung von den beiden Schwertern auf zwei Instanzen, die aber doch auch nur zwei Seiten der nämlichen organisatorischen Einheit bilden, verteilt sind.

Weise in seinem Verhalten den Menschen gegenüber an den Tag legt. Der König soll sich in fürsorglicher Regierung seiner Untertanen annehmen, wie der Hirt auf das Wohl seiner Herde bedacht sein muß.¹⁾ Hier sehen wir nun den tiefen Gegensatz gegen eine wahrhaft staatliche Anschauung, wie sie in der hellenischen Polis sich wirksam zeigt. Eine wirkliche Gemeinschaft bildet jene große Menschenherde, die vom philosophischen Herrscher regiert wird, nicht. Sie besteht aus einzelnen, an sich isolierten Individuen, denen der philosophische Herrscher die Sorge für ihr Wohl, insbesondere für das Wohl ihrer Seelen abnimmt. Auch hier ist kein Wirken durch die Gemeinschaft und für die Gemeinschaft, sondern bloß vom Individuum zum Individuum, nur daß die große Masse der unselbständigen und unmündigen, der Leitung bedürftigen Individuen dem allein zur Herrschaft befähigten philosophischen Individuum gegenübersteht. Die Autarkie dieses philosophischen Individuums wird nicht im geringsten durch das Herrschaftsverhältnis beeinträchtigt; denn diese herrschende Persönlichkeit ist ja die allein gebende, nicht etwa wiederum aus einer Gemeinschaft empfangende. Die Idee eines selbständigen Bürgertums, das in lebendiger Gliederung eine organisierte Gemeinschaft bildet, das in eigener Tätigkeit die Aufgaben dieser Gemeinschaft erfüllt, hat in dieser Auffassung keine Stätte. Das autonome Bürgertum wird vielmehr zu einem von der überlegenen Kraft und Weisheit des (philosophischen) Herrschers abhängigen Untertanentum.

Wenn die bisher besprochenen philosophischen Schulen die für die geistige Anschauung der hellenistischen Periode charakteristische und in ihr überwiegende Tendenz zeigen, das Individuum in seiner Autarkie zu isolieren, so dürfen wir doch nicht meinen, daß die Idee der Gemeinschaft in der Gedankenwelt des Hellenismus nun völlig ihre Bedeutung eingebüßt habe.

Das große Ideal eines gemeinschaftlichen, durch einheitliche Lebenszwecke bestimmten und durch eine einheitliche Lebensordnung beherrschten Lebens, das in der hellenischen Polis seine gestaltende Kraft offenbart hatte, ist durchaus nicht erloschen, aber es hat die in der bisherigen geschichtlichen Kultur der Hellenen

1) Vgl. auch „Beitr. z. Begründ. u. Entw. d. Monarchie im Altert.“, S. 27 f. mit Anm. 2, S. 31 ff.

begründete Beschränkung aufgegeben und einen universalen Charakter angenommen. An die Stelle der in der Polis verkörperten Gemeinschaft tritt eine Weltgemeinschaft, in ihrem Zusammenhang bedingt durch das gemeinsame Walten der Weltvernunft, in ihrem inneren Leben bestimmt durch ein einheitliches Weltgesetz. Es ist vor allem das große weltgeschichtliche Verdienst der Stoa, daß sie den Gedanken der Gemeinschaft in eigentümlicher Energie auf die allgemeine Welt übertragen und so dem hellenischen Gemeinschaftsideal in einem umfassenderen Zusammenhange eine neue Grundlage seiner Wirksamkeit gewonnen hat.

Auch die Stoiker stehen auf der einen Seite durchaus unter dem Einflusse des individualistischen Glückseligkeitsideals. Sie haben den Idealtypus des Weisen von den Kynikern übernommen, weiter ausgestaltet und zur Vollendung gebracht. Die Lehre von der unbedingten Freiheit, Vollkommenheit und Glückseligkeit des Weisen wird hier bis in ihre äußersten Konsequenzen vertreten; seine ausschließliche Fähigkeit zu allen guten Handlungen und wahrhaft heilsamen Verrichtungen, sein Herrscherberuf und sein gottähnliches Wesen werden in überschwänglichen Äußerungen gepriesen.¹⁾ Die Glückseligkeit gründet sich auf die vollkommene Tugendübung, die nur dem Weisen möglich ist. Die Tugend ist das einzige Gut, das als solches unbedingt zur Glückseligkeit genügt.²⁾ Einmal im Besitz der Tugend, ist der Weise zu ihrer steten Ausübung fähig, da das wahrhaft tugendhafte Handeln in sich einheitlich ist und keine Stufen oder Unterschiede zuläßt.³⁾

Die souveräne Machtvollkommenheit des philosophischen Individuums ist hier zu einer Höhe erhoben, die kaum noch eine Steigerung als möglich erscheinen läßt. Das philosophische Individuum tritt nicht bloß als der Gesetzgeber einer von seiner Weisheit und Tugend abhängigen Welt auf, sondern sein Leben bildet, so scheint es, geradezu den einzigen wahrhaften und wertvollen Inhalt menschlichen Wesens überhaupt.

Indessen, dies ist doch nur eine Seite der stoischen Auffassung;

1) Stoic. vet. frgm. I 216 ff. (Zeno), III 544 ff. (Chrysippos), Cic. de fin. III 75 f. usw.

2) Vgl. z. B. Stoic. vet. frgm. I 180, 181, 186 ff., III 29 ff., 49 ff., S. 252 (Antipatr. frg. 56).

3) Vgl. z. B. Stoic. vet. frgm. I 199, 200, 568, 569, III 238 A.

neben ihr, ja ihr gegenüber finden wir eine durchaus andere Richtung des Denkens, die nicht in dem Individuum und seiner selbstherrlichen Stellung, sondern in der Wirksamkeit eines großen Ganzen, in einer eigentümlichen Ausprägung der Gemeinschaftsidee gipfelt.¹⁾

Bereits die ältere griechische Philosophie hatte der geistigen Anschauung eine einheitliche allgemeine Welt erschlossen.²⁾ Sie hatte zum Teil auch schon den kühnen Versuch gemacht, die Zwecke und Ordnungen des menschlichen Lebens zu dem großen Zusammenhange des kosmischen Ganzen und den ihn bestimmenden Gesetzen in Beziehung zu bringen. Der große Ephesische Denker, der unter allen vorsokratischen Philosophen den größten Einfluß auf die Stoa ausgeübt hat, sprach das wunderbare und tief sinnige Wort aus³⁾: „Man muß sich wappnen mit dem allen Gemeinsamen wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch stärker. Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen.“

Platon hat dann den großen und entscheidenden Schritt getan, daß er eine Welt geistiger Werte als die höchste Weltpotenz aufwies. Die Idee des Guten wurde durch ihn das höchste, schöpferische Weltprinzip. Diese Welt ist innerlich, durch ihr geistiges Wesen mit den Menschen verbunden⁴⁾, insbesondere mit den philosophisch denkenden und handelnden Individuen, deren inneres Leben aus der Welt der Ideen sich nährt.

Der innere Zusammenhang dieser Welt offenbart sich im philosophischen Erkennen, ihre unbedingte Erhabenheit und Herrlichkeit

1) Es ist einseitig und deshalb unrichtig, wenn Wilamowitz Phil. Unters. IV S. 218 sagt: „Die Stoa geht durchaus vom einzelnen Menschen aus und gipfelt im Weisen, für den die Vereinzelung notwendig ist. Das ist der diametrale Gegensatz des alten hellenischen Prinzips, das von der Genossenschaft, der Gemeinde, ausgeht: das Idealgebilde Platons ist eine Gemeinde, das Zenons ein Individuum.“

2) Vgl. zum folgenden auch meine Ausführungen in der Schrift über „Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung“, Leipzig 1903, namentlich S. 7 ff., S. 13 ff.

3) Frg. 114 Diels. Ich folge der Diels'schen Übersetzung.

4) Ein ähnlicher Gedanke, allerdings in einer Verallgemeinerung, die den gewaltigen Fortschritt im Platonischen Denken nicht völlig zur Geltung gelangen läßt, ist, wie ich nachträglich bemerkt habe, von Dilthey angedeutet, Arch. f. Gesch. d. Phil. IV, S. 612.

gelangen im höheren Lebensgesetze wahrhaft sittlicher menschlicher Kultur zum Ausdruck. Es ist die höchste Erhebung geistiger Anschauung, die das Griechentum hier in seinem größten Denker gewonnen hat. Der griechische Genius hat damit einen für unsere eigene Geistesgeschichte unendlich bedeutsamen Fortschritt vollzogen. Er hat der Menschheit die Idealwelt einer universalen geistigen Kultur eröffnet. Die weitere Entwicklung des griechischen Denkens hat die ideale Höhe der Platonischen Auffassung nicht festgehalten, aber es ist doch eine große Wirkung von dem Gedanken Platons ausgegangen. Die stoische Lehre insbesondere steht trotz wesentlich anderer Ausprägung ihrer Anschauung unverkennbar unter diesem Einflusse.

Das stoische Weltbild zeigt schon in seiner Genesis einen eigentümlich umfassenden Charakter, insofern als es sich auf einer breiten Basis der verschiedenartigsten philosophischen Systeme aufbaut. Von der jonischen Naturphilosophie an sind fast alle philosophischen Systeme vertreten. Den stärksten Einfluß unter den älteren Denkern hat Heraklit ausgeübt; gerade seine eigentümlichsten Gedanken kehren zum Teil in der Stoa wieder. Aber auch an die Lehre des Anaxagoras und der Pythagoreer finden sich Anknüpfungen, wie andererseits die Sokratischen Schulen große Bedeutung für die Ausbildung der stoischen Gedankenwelt gewonnen haben. Schon diese eigentümliche Zusammenfassung der verschiedensten Denkrichtungen läßt das stoische System als besonders geeignet und bestimmt erscheinen, die herrschende Philosophie des Hellenismus, des synkretistischen Zeitalters hellenischer Weltkultur zu werden.

Auf einer wesentlich materialistisch gedachten Grundlage des Weltbildes, der auch in gewissem Sinne der ursprüngliche Sensualismus der Erkenntnislehre entspricht, entwickelt sich eine teleologische Auffassung, die das stoische System in einen entschiedenen Gegensatz zu der mechanischen Welterklärung der Atomistik bringt. Wenn das geistige Leben auch den stoffartigen Charakter in der Lehre der Stoiker nicht völlig abstreift, so liegt doch eben das für ihre Gesamtanschauung Bezeichnende und Bedeutsame nicht in dieser materiellen Grundlage, sondern darin, daß die ganze Welt unter den Einfluß eines planvoll wirkenden, vernünftigen Prinzips gestellt wird. Die Welt ist

einheitlich, in sich abgeschlossen und begrenzt¹⁾; die Annahme einer unendlichen Vielheit von Welten, wie sie vor allem von der Atomistik vertreten wird, verwerfen die Stoiker auf das entschiedenste.²⁾

Die Welt ist ein beseeltes und lebendiges Ganzes, in höchster Vollkommenheit und Glückseligkeit sich in sich selbst zusammenfassend³⁾, in aller Mannigfaltigkeit der Bildungen sich selbst stets gegenwärtig. Wenn die Stoiker, Heraklit folgend, dasjenige unter den Elementen, das sie als ein besonders feines und schöpferisches betrachteten, das Feuer oder den Äther, mit der Gottheit identifizierten⁴⁾, so haben sie andererseits alles das, was sie als Inbegriff göttlichen Wesens und göttlichen Lebens ansahen, der Welt selbst zugeschrieben.⁵⁾ Der Apotheose des Weisen, die sich aus der höchsten Steigerung des individualistischen Lebensideals ergibt, steht gegenüber die Apotheose der Welt.⁶⁾ Die Welt ist in ihrer Gesamtheit die höchste Verkörperung vernünftigen Denkens und tugendhaften Handelns; sie wird geradezu als Weiser und Philosoph bezeichnet.⁷⁾ Sie ist damit zugleich das Ideal der Autarkie, weil sie allein „in sich alles hat, dessen sie bedarf“.⁸⁾ Sie „durchwandelt in höchster Glückseligkeit und Weisheit die unendliche

1) Die Stoiker lehrten, daß die in sich begrenzte Welt von dem unendlichen leeren Raume umgeben sei (Stoic. vet. frgm. II 534ff., I 94ff., D. G. 316), vgl. auch die pythagor. Lehre (D. G. 338) und gewisse allgemeine Anklänge der stoischen Lehre an die Anschauung des Parmenides (frgm. 8 v. 29ff. Diels).

2) Vgl. D. G. S. 327, 291 = Stoic. vet. frgm. II 530, Ar. Did. ep. phys. frg. 29 = D. G. 464, Plut. de Stoic. rep. 9, p. 1035c, Stoic. vet. frg. II 620.

3) Stoic. vet. frgm. II 633ff., Cic. de nat. deor. II 22, 57f., M. Aurel. comm. IV 40.

4) Aet. plac. I 7, 23. 33 (D. G. 303, 305f.), Aug. de civ. dei VIII 5 (Stoic. vet. frgm. II 423), Diog. Laert. VII 138f. (Stoic. vet. frgm. II 634), D. G. 545f., Euseb. p. e. XV 16, 1, Stoic. vet. frgm. I 154, 157, 530.

5) Auch hierin folgten die Stoiker wenigstens insofern dem Vorgange Heraklits, als dieser das grundlegende Element des Feuers als das vernünftige Prinzip und die Ursache der gesamten Ökonomie des Weltprozesses ansah (της διοικήσεως τῶν ὅλων αἰτίον Herakl. frg. 64 D).

6) Ar. Did. ep. phys. frg. 29 (D. G. 464): ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν. τοῦτον δὲ ἓνα μόνον εἶναι φασὶ καὶ πεπερασμένον καὶ ζῶον καὶ αἰδίον καὶ θεόν, Ar. Did. frg. 31 (D. G. 465), D. G. 545f., Stoic. vet. frg. I 163, 530, Cic. de nat. deor. I 8, 18ff.

7) Stoic. vet. frgm. II 423, 633, 635, 636, 641.

8) Plut. de Stoic. repugn. c. 40, p. 1052d.

Zeit in unendlichen Perioden, in beständiger Fürsorge und in der gerechtesten und vollkommensten Herrschaft“.¹⁾

Die planvolle Ökonomie des Weltalls zeigt sich ebenso in dem einheitlich geordneten Verlauf des Weltprozesses wie in der unauflöslichen Verbindung, dem organisatorischen Zusammenhange²⁾, in dem die einzelnen Teile der Welt mit dem Ganzen wie untereinander stehen. Sie sind nicht bloß äußerlich zusammengefügt, sondern gewissermaßen innerlich aufeinander angewiesen, durch gegenseitige Sympathie miteinander verknüpft.³⁾ So ergibt sich eine Art prästablierter Harmonie in dem Weltbild der Stoiker.⁴⁾ Die glückselige Stimmung, die das Ganze beseelt, wird von diesem in alle einzelnen Teile ausgestrahlt.

Die unbedingte Abhängigkeit, in der sich die einzelnen Teile der Welt untereinander und vom Ganzen befinden, erhält einen eigentümlichen, wenn auch einseitig beschränkten Ausdruck in einer räumlichen Zentralisierung, die alle Teile der Welt nach dem Mittelpunkt des Ganzen konvergieren läßt.⁵⁾ Auch die geozentrische Auffassung, die die Stoiker im Gegensatz zu anderen kosmischen Theorien auf das entschiedenste festhielten⁶⁾, mag in gewissem Zusammenhange hiermit stehen. Kleantes sah in der heliozentrischen Hypothese, die Aristarchos von Samos vertrat, eine Verdrängung der Erde aus der ihr zukommenden Stellung als „gemeinsamer Herd der Welt“.⁷⁾ Vielleicht mochte ihm nicht bloß der überkommene Vorzug der Erde als gefährdet erscheinen, son-

1) Dio I 42.

2) Vgl. auch die beachtenswerten Bemerkungen von Dilthey, Arch. f. Gesch. d. Phil. XIII 312f.

3) Vgl. Stoic. vet. frg. II 534 (Kleomedes): *ὅτι δὲ φύσιν ἔχει (sc. ὁ κόσμος) τὴν διοικοῦσαν αὐτόν, γνώριμον, πρῶτον μὲν ἐκ τῆς τάξεως τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν, ἔπειτα ἐκ τῆς τῶν γινομένων τάξεως, τρίτον ἐκ τῆς συμπαθείας τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν πρὸς ἄλληλα.*

4) Vgl. z. B. die charakteristische Stelle Stoic. vet. frg. II 459. Auch hier wieder sind Gedanken Heraklits für die Stoa von bestimmender Bedeutung gewesen (vgl. Herakl. frg. 8, 10, 54D).

5) Vgl. Ar. Did. frg. 23 (D. G. 459), Stoic. vet. frg. I 99, II 550, 551.

6) Einige Stoiker sahen sogar in der Erde *τὸ ἡγεμονικόν τοῦ κόσμου*, Ar. Did. frgm. 29 (D. G. 465); vgl. auch Aet. plac. II 4, 17 (D. G. 332).

7) Plut. de fac. lun. 6 p. 923a. Das Bild von einer *κοινῇ ἐστία* der Welt haben die Stoiker wohl — unter Anwendung auf die Erde — von den Pythagoreern, insbesondere Philolaos, übernommen (Aet. plac. II 7, 7, III 11, 3 =

dern überhaupt das Vorhandensein eines solchen räumlichen Zentrums der Welt für ihn in Frage gestellt werden.

Wenn die Stoa in der Anschauung von einem lebendigen Zusammenhang eines einheitlichen Weltganzen an ältere Gedanken der griechischen Philosophie anknüpft, so hat sie nicht bloß ein Verdienst in der energischen Ausprägung und Ausbildung dieser Gedanken, sondern sie stellt zugleich in zwei Richtungen einen Fortschritt in der Gedankenentwicklung dar. Sie betont nicht nur die Einheitlichkeit des Gesamtlebens¹⁾ und das Verwachsensein mit diesem in allen besonderen Bildungen, sondern sie hebt auch sehr stark die aus der Ökonomie des Ganzen sich ergebende besondere Bestimmung der einzelnen Teile²⁾, ihre eigenartige Bedeutung im Weltganzen hervor. Alle einzelnen Bildungen sind nicht bloß abhängig von dem schöpferischen Prinzip der Gesamtwelt, dem sie belebenden Logos, sondern sie repräsentieren auch in eigentümlicher Weise besondere Gestaltungen dieses schöpferischen Logos, die als Bildungsgesetze (*λόγοι σπερματικοί*)³⁾ in ihnen wirksam werden.

Und noch wichtiger ist ein andres Moment. Wenn in der ganzen Welt sich eine einheitliche schöpferische Macht geltend macht, so ist doch eben die höchste Manifestation dieses einheitlichen Wesens eine vernünftige Tätigkeit. In dem Zusammenhang vernünftiger Wesen gewinnt die innere Verbindung, in der alle besonderen Bildungen der Welt stehen, ihren höchsten und vollkommensten Ausdruck. In einer Reihe von Stufenfolgen steigt das Leben zu immer höheren Formen empor, von den instinktiven Bewegungen, den Trieben und Empfindungen animalischen Lebens⁴⁾ zu der höchsten Stufe der am vernünftigen Denken und Handeln der Gesamtwelt teilnehmenden Wesen. Das Menschengeschlecht ist diesem Zusammenhang vernünftiger Wesen eingegliedert.⁵⁾ Hieraus erwächst

D. G. 336f., 377). Über dieses Bild des Philolaos vgl. die schönen Bemerkungen von Gomperz, Gr. Denker I 95 f.

1) „τὸ πᾶν ἡνωθεὶς τε καὶ συνέσθαι“ Stoic. vet. frg. II 441.

2) Es ist dies τὸ ἕκαστα πρὸς τι πεποιθῆσθαι, Stoic. vet. frg. II 534.

3) Vgl. z. B. Aet. plac. I 733 (D. G. 306), auch die charakteristische Stelle M. Aurel. V 1.

4) Vgl. Stoic. vet. frg. II 708ff.

5) In dieser inneren Verbindung der Menschen als vernünftiger Wesen mit einer vernünftigen Gesamtwelt zeigt sich vor allem der Zusammenhang der stoischen Philosophie mit der von Platon erreichten Stufe griechischen

ihm seine eigentümliche Bestimmung im Weltganzen.¹⁾ Hierauf beruht die erhabene Stellung, die es gegenüber den niederen Geschöpfen einnimmt. Die Menschen haben als vernünftige Geschöpfe in besonderem Maße Anteil an dem schöpferischen Gesamtleben der Welt.²⁾ Sie gehören somit auch der höchsten Form des Gemeinschaftslebens an, wie es in der durch gemeinsame Lebenszwecke bestimmten, einheitlich organisierten aber zugleich lebendig und frei gegliederten staatlichen Gemeinschaft vorgebildet ist.

Durch ihren vernünftigen Charakter werden die Menschen befähigt, Bürger des höchsten Staatswesens, das allein in sich die Bedingungen einer vollkommenen und glückseligen Gemeinschaft trägt, des „oberen Staates“, der die Welt umfaßt, zu sein und somit als Mitbürger der Götter der größten Herrschaft teilhaftig zu werden.³⁾

Das Gemeinschaftsleben der Hellenen kann nicht gedacht werden ohne das Gesetz, das die Zwecke der Gemeinschaft ausprägt und ihre Formen bestimmt.⁴⁾ So ist auch die umfassende und innige Gemeinschaft, die die Welt durchwaltet, nicht denkbar ohne das gemeinsame Gesetz, das alle Gestaltungen beherrscht.⁵⁾ Dieses

Denkens, wenn auch schon gewisse Ansätze zu dieser Auffassung bei Heraklit und den Eleaten vorliegen.

1) Chrysippos hob ausdrücklich hervor, daß die Menschen nicht bloß der allgemeinen Natur, sondern auch der spezifisch menschlichen entsprechend leben müßten (Diog. Laert. VII 89). M. Aurel betont vornehmlich oft und energisch die besondere Aufgabe des Menschen *τὰ ἀνθρώπου ποιεῖν*; vgl. z. B. die schon erwähnte Stelle V 1, ferner X 8, XI 5 (über die *ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ*).

2) Bereits Heraklit scheint, soweit wir bei der Kürze des Fragments ein Urteil gewinnen können, das Denken als einen charakteristischen gemeinsamen Zug der auf der höchsten Stufe des Lebens stehenden Wesen bezeichnet zu haben (frg. 113 D., vgl. auch frg. 112 D.).

3) Vgl. Ar. Did. frg. 29, 4f. (DG. 464), frg. 31 (DG. 465). Cic. de fin. III 64. de nat. deor. II 78. 154. de leg. I 7, 23. Epikt. diss. II 5, 26. M. Aur. comm. II 16. III 11. IV 3f. IV 23. Stoic. vet. frg. III 323 (Philo). Dio I 42. XXXVI 23. 38.

4) Sehr charakteristisch ist, daß die Stoiker die *πόλις* als ein *σώστημα καὶ πλήθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμον διοικούμενον* definierten (Stoic. vet. frg. III 327. 329). Vgl. auch Cic. de leg. II 12 = Stoic. vet. frg. III 318: *Leges autem carens civitas estne ob id ipsum habenda nullo loco?* — Dicit aliter non potest. Die zentrale, schlechthin entscheidende Bedeutung des Gesetzes für den Staat hebt sehr scharf auch M. Aurel hervor, Comm. X 33.

5) Hirzel, „Themis, Dike und Verwandtes“ ist bezüglich der Bedeutung des Nomos, namentlich auch für die allgemeine Welt (vgl. vor allem S. 395 ff.),

Weltgesetz führt in souveräner Macht die Herrschaft über die ganze Welt. Es ist „König über alle göttlichen und menschlichen Dinge“.¹⁾ Dies ist aber keine äußerliche Herrschaft, kein von außen der Welt auferlegter Zwang. Das Gesetz, das die Welt beherrscht, ist vielmehr ihr innerstes Lebensgesetz, das Band, das ihre Teile vereinigt und zusammenhält, das jedem einzelnen Teile die besondere Aufgabe zuweist, die er im Ganzen zu erfüllen hat. Durch das Walten des Gesetzes ist nicht bloß das äußere Schicksal jedes einzelnen Teiles bedingt, auch sein inneres Wohlbefinden, sein Glück gründet sich auf den Zusammenhang mit dem Gesetze des Ganzen.²⁾ Wenn dies in gewissem Sinne für jeden Teil der Welt gilt, so im vollen Sinne und im höchsten Maße für die vernünftigen Geschöpfe, vor allem die Menschen. Auf der Gemeinschaft des Gesetzes beruht die Gemeinschaft des Rechtes.³⁾ Nur dadurch, daß die Menschen das allgemeine Lebensgesetz der Welt zum bestimmenden Gesetz des eigenen Lebens machen, kann für sie das Bürgerrecht in der vernünftigen Weltgemeinschaft begründet werden.⁴⁾ Wie nach der Anschauung des Platon und Aristoteles der Bürger ein Teil des Staates ist und dieser Charakter des Bürgers sich darin bezeugt, daß er in Erfüllung des staatlichen Gesetzes in dem Leben des Ganzen aufgeht, so steht nach stoischer Lehre das vernünftige Individuum zum Ganzen der Welt. Eben weil es ein Teil der Welt ist⁵⁾, läßt es sein eigenes Leben zu einer

in einigen wichtigen Punkten zu ähnlichen Ergebnissen gelangt. Ich freue mich der Übereinstimmung um so mehr, da wir von verschiedenen Ausgangspunkten und auf verschiedenen Wegen der Forschung ähnliche Resultate erzielt haben.

1) Vgl. den Satz aus Chrysipps Schrift *περὶ νόμων* Stoic. vet. frg. III 314.

2) Sehr häufig betont namentlich M. Aurel, daß das aus dem gesetzmäßigen Weltzusammenhang heraus dem einzelnen zufallende Los (*τὸ ἐκ τῶν ὅλων ἀπορρέον*) diesen innerlich ausfüllt und befriedigt, eben weil er ein Teil des Ganzen ist. Vgl. z. B. X 6, auch IV 23. Mit besonderer und ausdrücklicher Beziehung auf das Gesetz des Weltganzen an der schon erwähnten Stelle X 33.

3) Cic. de leg. I 7, 23: *inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est*. Es wird hier ausdrücklich die *legis communio* auf die *prima homini cum deo rationis societas* bezogen.

4) Dies ergibt sich aus dem Zusammenhang der vorher, namentlich S. 131, 3 angeführten Stellen. Vgl. auch die charakteristische Stelle Philo, *quod omnis probus liber* 7.

5) Vgl. Epikt. diss. II 5, 26. 10, 3. M. Aurel. Comm. II 4. IV 14. VII 13.

besonderen Darstellung und eigentümlichen Verkörperung des allgemeinen Weltgesetzes werden. Bedarf es noch eines weiteren Beweises, daß diese die Welt erfüllende Gemeinschaft das höchste Abbild des in der Polis wirksamen Gemeinschaftsideals ist?¹⁾

Im Zusammenhang dieser Gedanken ergibt sich die Begründung für die große Losung, die von der Stoa der antiken Kulturwelt ausgegeben worden ist. Es ist die Losung der inneren Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechts, das unter der Herrschaft eines gemeinsamen Lebenszweckes und eines einheitlichen Lebensgesetzes steht. Diesen Gedanken, der, schon lange durch die innere Entwicklung der griechischen Anschauung vorbereitet, damals auch in der äußeren Gestaltung der Weltverhältnisse einen ausgedehnten Boden seiner Wirksamkeit fand, klar formuliert und dem gebildeten Bewußtsein der Zeitgenossen eingeprägt zu haben, ist das unvergängliche Verdienst der Stoa. Wenn die scholastische Spitzfindigkeit und Weitschweifigkeit der stoischen Lehrentwicklung uns oft fremdartig anmutet, ja wohl abstößt, so werden wir durch die Größe und innere Kraft der zivilisatorischen Gemeinschaftsidee, die die Stoiker vertreten, immer wieder angezogen und über das Enge und Kleinliche, das dem schulmäßigen Betriebe des Systems angehört, hinausgehoben.

Wie die universale Richtung des Gemeinschaftsgedankens in der einheitlichen Gestaltung des Weltbildes, das die griechische Philosophie entworfen hatte, eine wesentliche Voraussetzung hatte, so war auch in anderer Beziehung die kosmopolitische Anschauung schon dem Bewußtsein der Griechen nahe getreten.²⁾ Die allgemeine Welt war der Schauplatz für den Tapfern und Starken wie für den Weisen und Tugendhaften geworden. „Wie die Luft überall vom Adler durchschnitten werden kann, so ist jedes Land für den edlen Mann ein Vaterland“ hatte bereits Euripides gesagt.³⁾ Die Kyniker und Kyrenaiker hatten die Verbindlichkeit jedes besonders heimischen Bodens für den Weisen bestritten. Der Gedanke der inneren Verwandtschaft der auf sich selbst gestellten Individuen führte so zu dem nämlichen Ergebnis wie der er-

1) Vgl. auch den charakteristischen Vergleich der *διολυσις τῶν κατὰ τὸν κόσμον* mit einer *ἐνοποιητὴ πολιτεία* bei Euseb. pr. ev. XV 816 d. = Stoic. vet. frg. I 98.

2) S. 95 f.

3) Eurip. frg. 1034 N.

weiterte Horizont der Weltanschauung. Die wesentliche Gleichartigkeit der allgemeinen Welt, die sich einer umfassenderen Erkenntnis erschloß, schien den Gegensatz der besonderen geschichtlichen Welten innerlich aufzuheben. Die gleichmäßigen himmlischen Erscheinungen, die überall den Menschen als Führer dienten¹⁾, wirkten der Beschränktheit und Einseitigkeit irdischer Einrichtungen entgegen. So waren die Schranken, die einem universalen, die Menschheit umfassenden Gemeinschaftsideal entgegenstanden, beseitigt. Aber erst die Stoa hat in prinzipiell bewußter Formulierung den entscheidenden Schritt vollzogen von einem auf die Gleichartigkeit der allgemeinen Welt und das gleichmäßige Wesen der vernünftig denkenden und handelnden Individuen sich gründenden Kosmopolitismus zur Forderung einer wirklichen Gemeinschaft, die aus dem inneren Zusammenhang der Welt hervorstößt. Diese Gemeinschaft bringt das Wesen einer in sich selbst verbundenen Welt zu vollkommenem Ausdruck. Es ergibt sich so zugleich die Idee einer umfassenden gemeinschaftlichen Kultur der Menschheit. Der universale Charakter dieser Kultur ist mit Notwendigkeit in der allgemeinen Natur, in der die vernünftige Anlage und vernünftige Bestimmung des Menschengeschlechtes begründet sind, enthalten. Diese universal-menschliche Kultur hat die gesamte Oekumene, die bewohnbare oder kulturfähige Erde, zum Schauplatz. Die Auffassung der Stoa von der zentralen Stellung der Erde im Weltganzen gewinnt somit gerade unter diesem Gesichtspunkt noch eine eigentümliche Bedeutung.

Die Idee eines allgemeinmenschlichen Kulturzusammenhangs ist aus den besonderen Verhältnissen und Anschauungen einer bestimmten geschichtlichen Kultur heraus erwachsen und verleugnet demgemäß nicht die Eigenart ihres Ursprungs, die eigentümliche Färbung und Begründung der griechischen Gemeinschaftsidee, aber sie erhält in ihrer universalen Richtung, in ihrer Erstreckung auf die Oekumene etwas Allgemeingültiges, das sie über alle besonderen geschichtlichen Kulturzusammenhänge hinaushebt.²⁾ So gelangt die griechische philosophische Anschauung in der größten inneren Aus-

1) Plut. de exil. 5 p. 601^a.

2) Vgl. „Die antike Idee der Oekumene“ S. 17f.

weitung des Gemeinschaftsgedankens zur Idee der Humanität als einer die gesamte Menschheit verbindenden Gesinnung und Gesittung.¹⁾ Der große Weltzusammenhang vernünftiger Wesen, in den der einzelne Mensch hineingestellt ist, wird seine eigentliche Lebenssphäre. In dieser Welt hat der Mensch sein wahres Bürgerrecht, das ihm nicht genommen werden kann.²⁾ Aus der Verbindung mit dieser umfassenden Welt ergibt sich die Begründung der ethischen Aufgaben des Menschen. Das menschenfreundliche und hilfsbereite Verhalten gegen andere Menschen ist jetzt nicht mehr, wie bei den Kynikern, im wesentlichen bloß ein Ausfluß einer im einzelnen Individuum als solchem begründeten höheren Einsicht und Tugend, sondern es erwächst aus einer Verpflichtung, die das Individuum überhaupt gegenüber einem Ganzen, einem sein eigenes Leben überragenden und bestimmenden Lebenszusammenhang hat.³⁾ Der Mensch ist von Natur dem ganzen Menschengeschlecht verwandt, er ist von Natur auf Betätigung der Gemeinschaft angewiesen und angelegt (*κοινωνικός*).⁴⁾ Er ist in seinen eigenen Lebenszwecken an das Leben der Weltgemeinschaft gebunden, wie nach der Anschauung der hellenischen Polis das Gemeinschaftsleben im Staate die Grundlage eines glückseligen und vollkommenen Einzellebens ist.

Was im allgemeinen für die Menschen als Glieder des Lebenszusammenhanges vernünftiger Wesen gilt, erhält seine volle Bedeutung erst für das Leben des Weisen. Nur der Weise nimmt im höchsten Sinne an jenem vernünftigen Gesamtleben der Welt teil. Nur er vermag das allgemeine Weltgesetz vollkommen zu erkennen und in sein eigenes Leben aufzunehmen. So ergibt sich aus dem Gemeinschaftsgedanken heraus nun auch eine neue und tiefere Rechtfertigung für das Lebensideal des Weisen, als wir sie in den rein individualistischen philosophischen Schulen fanden.

Den Problemen des staatlichen Lebens stehen die Stoiker mit anderer Teilnahme gegenüber als die Vertreter eines ausschließlichen philosophischen Individualismus. Sie sehen im Staate nicht bloß ein Werkzeug zur Förderung individueller Lebenszwecke. Die staat-

1) Vgl. Beil. I.

2) Vgl. z. B. Cic. de fin. III 67.

3) Vgl. auch Eucken, Lebensansch. d. gr. Denker¹ S. 98f.

4) Vgl. z. B. Cic. de fin. III 63. 65. de leg. I 15, 43. Senec. ep. 95, 52. M. Aurel XII 26 u. v. a.

liche Gemeinschaft gilt ihnen vielmehr an sich als erstrebenswert, soweit sie ein wahrhaftiges Gemeinschaftsleben ermöglicht.

Der Staat ist eine mit innerer Notwendigkeit aus der menschlichen Natur folgende, nicht durch menschliche Willkür hervorgerufene Institution.¹⁾ Eine Reihe von Äußerungen aus dem Kreise der stoischen Schule zeigt, daß sie in der staatlichen Tätigkeit nicht, wie die Epikureer, eine Beeinträchtigung des philosophischen Lebens, sondern vielmehr eine des Weisen würdige Lebensaufgabe erblickt. Und nicht bloß in der Theorie tritt uns diese innere Verwandtschaft zwischen der stoischen Anschauung und einer ethischen Auffassung der Aufgaben staatlicher Gemeinschaft entgegen, sondern auch in der Praxis fehlt es nicht an Versuchen stoischer Philosophen, auf die Gestaltung des politischen Lebens Einfluß zu gewinnen. Allerdings ist die Anschauung, die die Stoiker von den Aufgaben des wahren staatlichen Gemeinschaftslebens haben, eine so hochgesteigerte, daß ihnen der Gegensatz zwischen ihrem Ideal und der Wirklichkeit von Anfang an stark zu Bewußtsein kommt²⁾, und ihre Tendenz ist im allgemeinen nicht mehr eine so unmittelbar und stark reformatorische wie die Platons. Nur dann, wenn ein Weiser die Stärke und Macht des Herakles habe, meinten sie, könne ein staatliches Leben nach den Grundsätzen ihrer Philosophie verwirklicht werden.³⁾ Aber konnte nicht vielleicht ein neuer Herakles, der die Weltherrschaft Alexanders wieder aufnahm, auch den weltbeherrschenden und weltgestaltenden Gedanken der Philosophie in seinem Reiche eine Stätte bereiten?⁴⁾

Es ist uns leider nicht mehr möglich, die Entwicklung der stoischen Staatslehre genauer und ins einzelne zu verfolgen. Indessen die nicht bloß stark idealisierenden, sondern zum Teil phantastischen

1) Chrysippos spricht ausdrücklich von den *φύσει πολιτικά ἔφη* (Stoic. vet. frg. III 314), und ebenso stellt es Dio-Chrys. XLVII 2 als gemeinsame Auffassung des Zenon, Chrysippos, Kleanthes hin, *ὅτι πᾶν τὸ κοινὸν καὶ πολιτεύεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ φύσιν ἐστίν*. Vgl. auch Stob. ecl. II 7, 6 W. M. Aurel. comm. IV 24.

2) Chrysippos betrachtete nach Diogenianos bei Euseb. praep. ev. VI 8, 14 (Stoic. vet. frg. III 324) alle bestehenden Gesetze und Verfassungen als verfehlt.

3) Dio Chrys. XLVII 3.

4) Wie nahe schon das Weltreich Alexanders die Beziehung auf die universalen Gedanken und Tendenzen der Philosophie gelegt hatte, sehen wir aus Plutarchs Schrift de Alex. M. fort.

Züge, die uns namentlich in den fragmentarischen Nachrichten über das Staatsideal des Begründers der stoischen Schule entgegen-treten, dürfen uns nicht an dem Ernst ihrer Spekulation über das staatliche Leben und dem Einfluß, den diese auf die geistige Kultur des späteren Altertums ausgeübt hat, irre machen.¹⁾ Das begründet

1) Die neuere Forschung hat großenteils die Bedeutung dieser Spekulation über das staatliche Gemeinschaftsleben — in der Betonung der Unausführbarkeit und des unpraktischen Charakters des stoischen Staatsideals — zu sehr abgeschwächt (vgl. z. B. Zeller, *Gesch. d. gr. Phil.* III 1^s S. 294 f.). Viel zu gering wird die Bedeutung, die der Gemeinschaftsgedanke schon im Staatsideal des Zenon hat, eingeschätzt von Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa* S. 206 ff., und noch weniger befriedigend sind die Erörterungen Barths, *Stoa* S. 164 f. über diesen Gegenstand. Sehr viel treffender ist die Beurteilung des Zenonischen Staatsideals bei Pöhlmann, *Gesch. d. ant. Kommunism. u. Sozialism.* I 610 ff. Die jetzt vorherrschende Anschauung ist zum Teil immer noch eine Folge der überwiegend doxographischen Auffassung der Geschichte der antiken Philosophie, die den Zusammenhang, in dem die philosophischen Probleme mit der gesamten Entwicklung der geistigen Kultur, insbesondere auch des politischen Lebens stehen, zu wenig hervortreten läßt. Eine Betrachtung, die nicht von der Gemeinschaftsidee als einem der grundlegenden Motive stoischen Denkens ausgeht, kann der kulturgeschichtlichen Bedeutung dieses Systems nicht in vollem Maße gerecht werden. Vortrefflich hebt die allgemeine kulturgeschichtliche Bedeutung des stoischen Gemeinschaftsgedankens Windelband hervor (namentlich in seiner allgemeinen Geschichte der Philosophie); nur läßt auch er die staatliche Seite dieser Gemeinschaftsidee etwas zu sehr zurücktreten. Der für unsere moderne Anschauung vom Staate so wesentliche Machtgedanke fehlt allerdings diesem Staatsideal, aber er fehlt in der Hauptsache auch dem Gegenpol des Zenonischen Staates, dem Platonischen und Aristotelischen Idealstaate. — E. Schwartz, *Charakterköpfe aus d. antiken Literatur* S. 85 ff. scheint mir zu einseitig den Hauptanteil an der Ausbildung der Gemeinschaftsidee den führenden Geistern der griechisch-römischen Stoa, dem Panaetios und Poseidonios, auf Rechnung zu setzen. Es mag zugegeben werden, daß die Richtung auf den Gemeinschaftsgedanken, die die Stoa in besondere Beziehung zur Platonischen Philosophie bringt, von Panaetios vornehmlich energisch geltend gemacht worden ist. Aber die hierdurch bedingte Verwandtschaft mit der Platonischen Weltanschauung ist doch — wie Schwartz selbst S. 86 in gewissem Grade zugesteht — in der ursprünglichen Stoa schon begründet, die Ableitung der Tugenden, „von dem Grundsatz, daß der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist, weil er vernunftbegabt ist“, ist bereits dieser eigen. Und wenn es S. 93 nach Schwartz' Darlegung den Anschein gewinnt, als sei die Begründung des ethischen Zieles menschlicher Gemeinschaft auf die Zugehörigkeit der Menschen zu dem „großen, Götter und das Göttliche im Menschen vereinigenden Weltstaate“ im wesentlichen erst durch Poseidonios aus-

ja die große geschichtliche Bedeutung des stoischen Systems, daß wir in ihm den beredtesten Zeugen für die innere Fortbildung und Umwandlung des hellenischen Gemeinschaftsgedankens wie zugleich den umfassendsten geistigen Ausdruck der veränderten Weltlage erblicken dürfen. Die Idee eines Weltbürgertums gewinnt erst hier, in der Projektion wirklichen Gemeinschaftslebens auf die allgemeine Welt, ihren lebendigen Inhalt und ihre volle Wirksamkeit. Nicht das historische Bürgerrecht eines bestimmten Staates, die besonderen Gesetze, auf die der Staatsbürger durch seine Geburt verpflichtet wird, bilden die primäre Grundlage staatlichen Gemeinschaftslebens, sondern die Zugehörigkeit zur allgemein menschlichen Kulturgemeinschaft, die die Oekumene umfaßt. Der rational-ethische Charakter des staatlichen Gemeinschaftslebens, der bereits in der politischen Spekulation der hellenischen Idealphilosophie eine so große Rolle gespielt hatte, wird hier auf das äußerste zugespitzt. Die staatlichen Aufgaben durchdringen sich auf das innigste mit den universal-menschlichen, die in dem vernünftigen Wesen der menschlichen Natur und ihrer hieraus sich ergebenden Bestimmung begründet sind; ja sie fallen mit diesen universal-menschlichen im wesentlichen zusammen. Die empirischen Faktoren des Staatslebens, die nationalen und lokalen Interessen, die historischen Machttendenzen treten hinter den ideal-menschlichen ganz zurück. Auf allgemein menschliche Beziehungen, die durch die innere Verwandtschaft der Menschen untereinander gesetzt sind, bauen sich die Pflichten des Staatsbürgers in erster Linie auf.¹⁾

gesprochen worden, so wird eine solche Auffassung der Bedeutung, die dieser Gedanke schon in der älteren Stoa hat, nicht gerecht. Die oben S. 131, 3 angeführten Stellen über die Welt als gemeinsames Staatswesen der Götter und Menschen weisen mit großer Wahrscheinlichkeit bereits auf die Vertreter der älteren Stoa, namentlich Chrysippos, hin. Es handelt sich hier offenbar um ein Zentraldogma der Stoiker, das nicht erst von Poseidonios ausgebildet worden sein kann. Ar. Didym. frg. 31 wird Chrysippos auch ausdrücklich angeführt (ob und inwieweit frg. 31 und 29 den Einfluß des Poseidonios aufweisen — vgl. Diels, D. G. 465 Z. 14 adn. Prol. p. 77 —, kann hier außer Betracht bleiben).

1) Vgl. Cic. de fin. III 63: ex hoc nascitur . . . ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri, und III 67 (unter Berufung auf Chrysippos): quoniamque ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet usw. Es ist durchaus treffend, wenn Eucken, Lebensansch. d. gr. Denker⁴ S. 99 sagt: „Der Verinnerlichung

Es ist durchaus im Sinne der stoischen Lehre, wenn Eratosthenes¹⁾ mit besonderer Beziehung auf das Weltreich Alexanders und in Polemik gegen die Ansicht des Aristoteles vom Gegensatze der Hellenen gegen die Barbaren meint, man müsse nach der ethischen Stellung des Menschen, dem Grade seiner sittlichen Tüchtigkeit auch seine Stellung im Staate bemessen. Das wahre staatliche Gemeinschaftsleben trägt nach stoischer Auffassung einen universalen Charakter. Je umfassender eine staatliche Gemeinschaft ist, desto näher kommt sie der wahren Bestimmung menschlichen Gemeinschaftslebens überhaupt. Wenn auf der einen Seite die umfassenden staatlichen Neuschöpfungen der hellenistischen Zeit der praktischen Erfahrung die Ohnmacht der hellenischen Polis, die ungenügende Verwirklichung des Machtinteresses in ihr dartun, so ergibt sich andererseits für die stoische Theorie von dem Gesichtspunkte der ethischen Gemeinschaftszwecke des Staates aus die Unzulänglichkeit kleinstaatlichen Lebens, die Notwendigkeit universalen staatlicher Bildungen. Hatten Platon und Aristoteles gerade um der Möglichkeit persönlichen Zusammenwirkens der Bürger willen an dem engen Rahmen der Polis festgehalten, so finden jetzt die Stoiker die sicherste Gewähr für die Verwirklichung wahrhaft sittlichen Gemeinschaftslebens in dem inneren Zusammenhange, der in der universalen Verbindung des Menschengeschlechtes gegeben ist.²⁾

Können wir aber hier überhaupt noch von staatlichem Gemeinschaftsleben reden? Wir müssen es im Sinne der Stoiker unstrittig tun. Schon das, was wir im Vorhergehenden über die Bedeutung des Lebens der Polis für die stoische Idee der universalen Weltgemeinschaft bemerkt haben, macht es wahrscheinlich, daß die

der Lebensführung entspricht eine dem Altertum neue Universalisierung: wo die reine Innerlichkeit so sehr zur Hauptsache wird, da verblässen alle Unterschiede der Menschen vor einer Gemeinschaft des Wesens.“ Aber wir müssen uns dabei immer gegenwärtig halten, daß diese Universalisierung nicht bloß in der Innerlichkeit moralischen Wesens, sondern von vornherein auch in dem umfassenden Charakter der Weltgemeinschaftsidee als solcher gesetzt ist.

1) Strabo I 66 = Berger, geogr. Frg. d. Eratosth. S. 168.

2) Allerdings hatte ja eben bereits Platon durch seine rationale Auslese des Bürgertums das empirisch-historische Element stark in den Hintergrund gedrängt.

Stoiker für ihre Auffassung von menschlicher Gemeinschaft nicht das Ideal staatlichen Lebens ausgeschaltet haben. Es ist für die von der Stoa vertretene Anschauung, die sich damit zugleich als eine echt hellenische erweist, charakteristisch, daß jener allgemeine Zusammenhang sich nicht bloß im Bewußtsein innerer Kulturgemeinschaft, das die Menschen verbindet, darstellen, sondern daß er in bestimmten Formen gemeinschaftlichen Lebens, in verpflichtenden gemeinsamen Ordnungen seine Ausprägung finden soll. Möglichste Beseitigung der engen Grenzen staatlichen Lebens, der die Menschen voneinander trennenden Schranken, Vereinigung der bisher voneinander geschiedenen Gruppen der Menschen unter der Herrschaft eines einheitlichen Lebensgesetzes ist das Ideal der stoischen Auffassung.¹⁾ Mögen die Züge dieses Gemeinschaftslebens zum Teil der Klarheit und Bestimmtheit ermangeln²⁾, so steht sein staatlicher Charakter doch außer Zweifel. Auch in seiner universalen Ausweitung ist das hellenische Ideal sittlichen Gemeinschaftslebens immer noch ein staatliches. Anders als in den Formen staatlichen Gemeinschaftslebens vermochte sich die Auffassung des Altertums eine Verwirklichung des allgemein-menschlichen Kulturzusammenhanges kaum zu denken.³⁾ Mit der Ver-

1) Es spricht hiergegen nicht der Umstand, daß Zenon in seinem Idealstaat keine Tempel und Bilder, keine Gerichtshöfe und Gymnasien gelten lassen wollte (Diog. Laert. VII 33. Plut. de Stoic. repugn. 6. Stoic. vet. frg. I 264 ff.). Denn die spiritualisierende Auffassung, die Zenon in seiner noch unter dem Einflusse kynischer Lehre geschriebenen *Politeia* zur Geltung brachte, ist in der weiteren Entwicklung der stoischen Philosophie wohl kaum festgehalten worden (vgl. z. B. Diog. Laert. VII 119), und vor allem ändert auch diese Anschauung nichts daran, daß auch der Begründer der Stoa eine Einheit des Lebens zeichnen wollte, die eine bindende Ordnung für alle in diesem Idealstaate Vereinigten darstellte. Vgl. vor allem Plut. de Alex. M. fort. I 6. I 8. II 11.

2) Schön und tief ist die Bemerkung Rohdes, *Psyche* II² 315: „Die weltweite Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Alls, auch für das Individuum oberste Norm seines sittlichen Wollens, vermochte in seinen allzuweit gezogenen Schranken dem engen Dasein des einzelnen sich nicht dicht genug anzuschmiegen; keine praktische Ethik konnte in einer Kette geregelter Selbsttätigkeit den Menschen mit diesem letzten und fernsten Ziele verbinden.“

3) Den Gegensatz, den Wendland, *Hellenist.-röm. Kultur* S. 18 in dem *ζῶον κοινωνικόν* des Zenon zu dem *ζῶον πολιτικόν* des Aristoteles finden will, kann ich nicht für begründet ansehen (vgl. auch S. 136, 1).

breitung der griechischen Kultur über die Welt verliert die Polis allerdings ihre unabhängige Existenz, aber die in ihr verkörperte Gemeinschaftsidee gewinnt zugleich eine innerliche Herrschaft über diese allgemeine Welt. Darauf beruht eben die weltgeschichtliche Bedeutung der griechischen Polis, daß sie die vornehmste Trägerin des eigentümlichen griechischen Kulturideals geworden ist.

Bei der Begründung der Aufgaben staatlichen Gemeinschaftslebens auf den vernünftigen Charakter des Menschengeschlechtes¹⁾ ist es begreiflich, daß die Philosophen als die allein wahrhaft vernünftig Erkennenden von vornherein ein entscheidendes Übergewicht im Staate erhalten müssen, daß ein Walten des allgemeinen vernünftigen Weltgesetzes in der staatlichen Gemeinschaft nur dann als denkbar erscheint, wenn eine Regierung nach philosophischen Prinzipien stattfindet. Wenn Platon die ethischen Zwecke des Staates so stark betont hatte, daß nur ein durch philosophische Auslese hindurchgegangenes und so in seinem Bestande gereinigtes Bürgertum den wahren Aufgaben staatlichen Wirkens genügen konnte, so ließen sich auch in dem idealen Weltstaat der Stoiker mit den höheren Pflichten staatlichen Bürgertums in vollem Maße nur die philosophisch denkenden und handelnden Menschen betrauen.²⁾ Wir erkennen den einseitigen Charakter dieser Anschauung, wir sehen den für den Verlauf der griechischen Geschichte so verhängnisvoll gewordenen Gegensatz zwischen Vernunft und Geschichte hier in seiner äußersten Zuspitzung wirksam, aber dies darf uns nicht dazu führen, die große geschichtliche Bedeutung, die dieser kosmopolitischen Gemeinschaftsidee innewohnt, zu verkennen. In den wüsten Kämpfen, die die hellenistische Welt erfüllten, in dem wirren Durcheinander neuer Machtbildungen und furchtbarer Katastrophen war für jenes Reich des Friedens und der Eintracht und gegenseitiger Gemeinschaft, wie es die philosophische Anschauung ersehnte³⁾, allerdings kein Platz, in den beständig wechselnden Konstellationen staatlicher Machtverhältnisse wenig Aussicht auf seine Verwirklichung. Aber unser historisches Interesse an jener Epoche erschöpft sich auch nicht in der dramatischen Spannung, die uns

1) „μεταδιδούς νόμον και πολιτείας (sc. ὁ τῶν φιλοσόφων λόγος) οὗ τοῖς τυχοῦσι τῶν ζῳῶν, ἀλλ' ὅσοις μέτεστι λόγου και φρονήσεως“ Dio Chrys. XXXVI 38.

2) Vgl. hierzu meine Ausführung in „antike Idee der Oekumene“ S. 20 f.

3) Plut. de fort. Alex. I 9.

die gewaltigen Peripetien menschlicher Schicksale auf dem weiten Tummelplatze politischer Bestrebungen und Leidenschaften gewähren. Siegreich schreitet die große zivilisatorische Idee der inneren Verbindung des Menschengeschlechtes durch alle Greuel zerrüttender Kämpfe hindurch. In dem Weltreich der römischen Kaiserzeit, namentlich der Hadrianisch-Antoninischen Epoche, findet dann die Weltherrschaft der aus griechischem Denken heraus geborenen Humanitätsidee dasjenige Maß geschichtlicher Verwirklichung, das einer alternden und ermüdeten Kultur möglich war. Aber mehr als das — die Stoa hat in den universalen ethischen Aufgaben menschlichen Gemeinschaftslebens ein allgemeines Kulturideal für das staatliche Leben aufgestellt, das, aus dem Besten, was der griechische Genius der Welt gegeben, hervorgewachsen, noch in einer weiteren Folgezeit seine Wirksamkeit, in der Entwicklung unserer eigenen geschichtlichen Welt seine erziehende Kraft offenbart hat.

Dem universalen Wesen staatlicher Gemeinschaft, die in ihren letzten Zielen mit der vernünftigen Bestimmung des Menschengeschlechtes zusammentrifft, entspricht der universal-vernünftige Charakter des Rechtes, das für alles staatliche Leben gilt. Die Lehre von einem allgemeinen Natur- oder Vernunftrecht, die in ihren ersten Umrissen in der Zeit der Sophistik auftritt¹⁾, hat durch die Stoa ihre umfassende Ausbildung und Begründung erhalten und ist so erst zu jener Macht gelangt, mit der sie das politische Denken der Folgezeit Jahrhunderte hindurch beherrscht hat. Alles Recht besteht von Natur, nicht durch menschliche Satzung²⁾; es ist seiner wahren Natur nach unabhängig von den wechselnden Meinungen und Interessen der Menschen, aller menschlichen Willkür entrückt, weil es in dem vernünftigen Weltgesetz gegründet ist. Das allgemeine Naturgesetz ist die letzte Quelle und die höchste Norm alles bestehenden, historischen Rechtes, soweit dieses überhaupt den Anspruch erheben kann, die Menschen zu verpflichten.

1) Vgl. Bd. I S. 47 ff.

2) Diog. Laert. VII 128 = Stoic. vet. frg. III 308. Cic. de fin. III 71. = Stoic. vet. frg. III 309. Cic. de leg. I 28. In der stoischen Lehre tritt der Gegensatz *φύσει* — *θέσει* an die Stelle des früheren *φύσει* — *νόμῳ*. Der Ausdruck *νόμος* bezeichnet jetzt das wahrhaft Gesetzliche, das in dem allgemeinen Naturgesetz seine Grundlage hat.

Es gibt keinen anderen Ursprung aller Gerechtigkeit, als den „von Zeus und der allgemeinen Natur“, sagt Chrysippos.¹⁾ Dieses universale Naturrecht liegt allen Jahrhunderten menschlicher Geschichte voraus.²⁾ Es ist zu allen Zeiten und unter allen Völkern dasselbe, unveränderlich und unverbrüchlich³⁾, dem vernünftigen Denken sein wahres, gleichmäßiges Wesen mit innerer Notwendigkeit erweisend.

Es ist bezeichnend für den rationalen Charakter dieser naturrechtlichen Spekulation, daß das für unsere Anschauung formell verpflichtende Moment des Rechtes, die eigentliche Rechtsetzung durch bestimmte Willensakte einer historischen Gemeinschaft, in seiner Bedeutung völlig ausgeschaltet wird.⁴⁾ Als universales Weltgesetz ist das natürliche Recht schon an sich, durch seinen gleichbleibenden Inhalt, unbedingt verbindlich, wie für das sittliche Leben des einzelnen, so für jede Gemeinschaft. Eben weil es in der allgemeinen Natur begründet ist, braucht es nur erkannt zu werden, und dies ist Aufgabe und Vorrecht des philosophischen Denkens.⁵⁾

Das natürliche Recht bezeichnet zunächst und vor allem eine allgemeine Verpflichtung, die für die Menschen als solche, als vernünftige Wesen, besteht.⁶⁾ Wenn in den Institutionen als all-

1) Plut. de Stoic. repugn. 9 p. 1035^a — Stoic. vet. frg. III 326.

2) Cic. de leg. I 19. Das „antiquius ius cum ipso genere humano proditum“ der römischen Juristen.

3) Cic. de rep. III 33, de leg. II 10; „semper firma atque immutabilia permanent“ heißt es Inst. I 2, 11 von den naturalia iura.

4) Eben deshalb finden wir auch keine rechte Unterscheidung zwischen ethischen und eigentlich rechtlichen Normen.

5) In ähnlicher Weise wie in der Stoa wird auch in der modernen naturrechtlichen Lehre das Naturgesetz der Vernunft gleichgesetzt. Vgl. z. B. Locke, On civil government II 2, 7: „The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one, and reason, which is that law, teaches all mankind, . . . that, being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty and possession.“

6) Soweit Hugo Grotius den aus der menschlichen Natur hervorgehenden Trieb zu gegenseitiger Gemeinschaft als die Grundlage des Naturrechtes bezeichnet (de jure belli ac pacis prol. 16), steht er im wesentlichen auf dem Boden der in der stoischen Lehre ausgeprägten naturrechtlichen Anschauung. Wenn er dann weiter hinzufügt: sed naturali iuri utilitas accedit: voluit enim naturae auctor nos singulos et infirmos esse et multarum rerum ad vitam recte ducendam egentes, quo magis ad colendam societatem raperemur: iuri autem civili occasionem dedit utilitas: nam illa quam diximus consociatio aut subiectio utilitatis alicuius causa coepit institui“, so macht er

gemeine Vorschriften des (natürlichen) Rechtes die Pflichten bezeichnet werden, „rechtschaffen zu leben, den anderen nicht zu verletzen, jedem das Seine zuzuerteilen“¹⁾, so sind dies Sätze, die vornehmlich aus der stoischen Lehre abgeleitet sind.²⁾

Aber so sehr im Begriff dieses Naturrechts das subjektive Recht hinter der objektiven ethischen Norm³⁾ zurücktritt, so ist doch darin zugleich etwas enthalten, was wir wenigstens als Keim einer Anschauung, die der Aufstellung allgemeiner Menschenrechte im modernen Sinne entsprechen würde, bezeichnen können. Nicht als ob in dieser naturrechtlichen Lehre schon der dem modernen Rechtsstaat zugrunde liegende Gedanke eines unabhängigen persönlichen, in der Natur und Bestimmung des individuellen Lebens als solchen begründeten Rechtes des einzelnen⁴⁾ ausgesprochen wäre.

hiermit den Versuch, die auf individualistisch-utilitarischer Auffassung beruhende Vertragstheorie mit der ganz anders gerichteten und auf völlig anderer Grundlage bestehenden natur- oder vernunftrechtlichen Theorie zu verbinden. Wir dürfen hierin wohl geradezu den Einschlag der durch Epikur oder auch Carneades (der allerdings nicht als unmittelbarer Repräsentant der Vertragstheorie gelten kann) vertretenen Denkrichtung in das Gewebe stoischer Gedanken erblicken. Auch in der römischen Jurisprudenz finden wir in etwas anderer Formulierung ein Nebeneinander der Gesichtspunkte der von Natur bestehenden Gerechtigkeit (der Norm des allgemeinen Naturrechtes) und des Nutzens (der *utilitas*, die für das Gebiet des einzelnen Staates, im *ius civile*, Bedeutung gewinnt; vgl. Voigt, *Ius naturale* I 300 f.). Es ist wohl richtig, daß dieser Gesichtspunkt des Nutzens oder der Zweckmäßigkeit vor allem aus der Praxis der Lebensverhältnisse selbst abstrahiert sein mag; aber sollte nicht zugleich auch hierin ein gewisser Kompromiß zwischen der vom allgemeinen Gemeinschaftsprinzip ausgehenden Auffassung der Stoiker und der von Carneades verteidigten Anschauung von der Herrschaft selbstischer Motive (vgl. vor allem Cic. de rep. III) zu erkennen sein?

1) Inst. I 1, 3.

2) Insbesondere die hier zuletzt genannte Pflicht, jedem das Seine zuzuerteilen, stimmt ebenso wie die Definition Ulpian's: „*iustitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi*“ durchaus mit der stoischen Definition der Gerechtigkeit (Stoic. vet. frg. III 262. 263. 280) überein. Ähnlich steht es mit den allgemeinen Verpflichtungen, die Hugo Grotius als solche, die dem Naturrechte inhärieren, bezeichnet (De iure belli ac pacis I 1 § 3; vgl. auch Proleg. 8).

3) Dies ist doch vor allem im Begriff des *δίκαιον* ausgedrückt und überwiegt überhaupt in der hellenischen Rechtsanschauung.

4) Daran ändert ja auch die Tatsache nichts, daß dieses Recht in positivem Sinne erst durch die Anerkennung des Staates wirksam wird.

Die antike naturrechtliche Anschauung legt vielmehr durchaus das entscheidende Gewicht auf die allgemeine vernünftige Ordnung, die als solche von Natur besteht. Die primäre Grundlage alles Rechts ist die von Natur gegebene Verbindung der Menschen untereinander, der natürliche Zusammenhang, dem der einzelne eingefügt ist.¹⁾ Indessen hierin ist zugleich eine gewisse allgemeine Geltung, die das Individuum eben als vernünftiges Wesen, als Glied der universalen menschlichen Kulturgemeinschaft beanspruchen kann, enthalten.²⁾ Wie in der hellenischen Polis der Nomos das Recht des einzelnen Bürgers schafft, als ein solches, das den eigentlichen Zwecken dieser besonderen staatlichen Kulturgemeinschaft entspricht³⁾, wie in dem demokratischen Gesetzesstaate Athens die Bürger den gleichen Schutz des Gesetzes genießen, weil und inso weit sie an den gemeinsamen Lebenszwecken des Staates teilnehmen, so schafft das allgemeine Gesetz, die in der Welt waltende universale Vernunft, ein gemeinsames Recht der Menschen, das den Lebenszwecken der allgemeinen Kulturgemeinschaft des Menschengeschlechts entspricht. Durch die in der menschlichen Natur begründete Teilnahme an der allgemeinen Vernunft nimmt der einzelne Mensch zugleich an diesem universalen Recht teil.⁴⁾

1) Vgl. meine Ausführung H. Z. Bd. 83 S. 213f.

2) Die in der stoischen Lehre stark hervortretende Idee einer in der allgemeinen Ökonomie der Welt angelegten eigenartigen Wesensentfaltung der Einzelbildungen ist noch in besonderer Weise geeignet, die Bedeutung, die dem menschlichen Einzelwesen im Zusammenhang mit dem Ganzen zukommt, zu begründen und zu verstärken.

3) Natürlich ist die Wirksamkeit des Nomos immerhin an die Voraussetzung des Bürgertums eines bestimmten Staates gebunden. Der Nomos ist eben als geistiger Ausdruck der Polis mit ihrem Bürgertum von vornherein auf das engste verschmolzen. Das historisch sehr wichtige gesellschaftliche Moment, das darin liegt, daß die Bürger in gewissem Sinne wieder das Leben des Staates ihren eigenen Interessen und Lebenszwecken dienstbar machen, kann hier außer Betracht bleiben.

4) Dies wird von Cicero de leg. I 33 = Stoic. vet. frg. III 317 in einem charakteristischen Schlusse ausgedrückt: „Quibus enim ratio natura data est, isdem etiam recta ratio data est, ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque: At omnibus ratio; ius igitur datum est omnibus; (vgl. auch I 23.) Daß Ciceros Ausführung nicht bloß in dem allgemeinen Gedanken, sondern auch in der besonderen Formulierung den stoischen Ur-

Wenn alles besondere Recht die letzte Grundlage seiner Geltung im Zusammenhang mit dem allgemeinen Naturgesetze findet, so muß andererseits von den allgemeinen Voraussetzungen der stoischen Lehre aus im Falle eines Konfliktes eines naturrechtlichen Gebotes mit den Gesetzen eines besonderen Staatswesens die Verbindlichkeit des historischen Rechts auf das entschiedenste bestritten werden.¹⁾ Es hat denn auch an unmittelbaren praktischen Folgerungen, die aus dem normativen Charakter des Naturrechts gemacht wurden, nicht völlig gefehlt. Gegenüber einer Lehre, die die innere Einheit des Menschengeschlechts und die von aller besonderen historischen Abstammung unabhängige allgemeine rationale Art des menschlichen Wesens betont, müssen die tatsächlich vorhandenen Unterschiede und Abstufungen in der geschichtlichen Rechtsstellung als unwesentlich oder als unbegründet erscheinen. Es lag von diesen Voraussetzungen aus nahe, im Sinne jener bereits im griechischen Aufklärungszeitalter verkündeten Doktrin, daß „die Natur keinen zum Sklaven gemacht habe“²⁾, die Berechtigung der Sklaverei anzuzweifeln. Der in den Institutionen³⁾ ausgesprochene allgemeine Satz: „von Anfang an wurden alle Menschen als frei geboren“ entspricht den Grundgedanken stoischen Naturrechts. Man ist allerdings anscheinend nicht so weit gegangen, die Sklaverei völlig zu verurteilen oder sogar auf ihre Abschaffung zu dringen. Aber die allgemeine Beurteilung der Sklaverei wird eine andere. Auch da, wo man ihr Vorhandensein zu rechtfertigen sucht, wie es in der griechisch-römischen Stoa gegen die Einwände des Karneades geschieht⁴⁾, wird sie nicht ohne weiteres aus dem Recht des Stärkeren,

sprung verrät, ergibt sich aus der eigentümlichen Form des Schlusses, der Definition der *lex* als der *recta ratio* (*ὁρθὸς λόγος*) in *iubendo et vetando*, vgl. Diog. Laert. VII 88. 128. Stoic. vet. frg. III 314. Stob. ecl. II 7, 11 d W. Auch der in der Stelle Ciceros unmittelbar folgende Hinweis auf Sokrates' Fluch über denjenigen, der zuerst den Nutzen von dem Gerechten getrennt habe, führt auf die ältere Stoa (vgl. das Fragment des Kleantes Stoic. vet. frg. I 558).

1) Auch in der römischen Jurisprudenz wurde — in schärferer juristischer Formulierung — die Auffassung vertreten, daß durch die Festsetzungen des positiven Rechts gewissen allgemeinen naturrechtlichen Bestimmungen nicht derogiert werden dürfe (vgl. Voigt: *Ius naturale* I 305 ff.).

2) Vgl. Bd. I S. 49f.

3) I 2, 2.

4) Cic. de rep. III 36. Vgl. auch Poseidonios bei Athen. VI 263 c. Schmekel, Phil. d. mittl. Stoa S. 379.

aus dem höheren Recht des Siegers oder der Kulturnation gegenüber den Barbaren abgeleitet, sondern durch die Rücksicht auf das Wohl der in diesem Abhängigkeitsverhältnis Befindlichen selbst verteidigt.¹⁾ Noch wichtiger ist es, daß bereits Chrysippos²⁾ die Sklaverei unter dem Gesichtspunkt eines dauernden Lohnarbeitsverhältnisses betrachtet. Er mildert dadurch den Begriff der Sklaverei, nimmt ihm die Starrheit des ursprünglichen Rechtsverhältnisses.³⁾ Die später, namentlich in der römischen Kaiserzeit hervortretenden Ansätze zu einer gelinderen rechtlichen Behandlung der Sklaven sind darum vor allem unter dem Einfluß der besonders wirksam von den Stoikern vertretenen Anschauung von der inneren Verwandtschaft des Menschengeschlechts erfolgt.

Wir dürfen also zusammenfassend sagen: Zur Aufstellung von allgemeinen Menschenrechten oder Grundrechten des Individuums im modernen Sinne⁴⁾ ist die antike Anschauung nicht gelangt, auch nicht in der späteren Entwicklung der stoischen Lehre, die das allgemein Verbindende im menschlichen Wesen tatsächlich stärker hat zur Geltung kommen lassen als die ältere Stoa. Die Annahme einer von Natur bestehenden, mit dem menschlichen Wesen als solchem verknüpften ursprünglichen Freiheit der Menschen⁵⁾ hat nicht die Forderung eines Rechtes auf Freiheit für das Individuum zur Folge gehabt. Aber soweit im geistigen Leben des Altertums eine Auffassung durchgedrungen ist, die in der Betonung der inneren Verbindung

1) Ich bemerke gegen Schmekel a. O., daß allerdings in den Erörterungen der mittleren Stoa über diesen Gegenstand eine gewisse Anlehnung an Aristoteles vorzuliegen scheint; aber genauere Betrachtung ergibt doch, daß Panaetios und Poseidonios in der Begründung über ihren Vorgänger hinausgingen (vgl. namentlich bei Cic. a. O. die Worte: „cum improbis aufertur iniuriarum licentia“ und die kynisch-stoische „ἐπιμέλεια“ bei Poseidonios a. O.).

2) Chrysippos bei Seneca de benef. III 22 = Stoic. vet. frg. III 351; vgl. auch frg. 352.

3) Auch bei Poseidonios a. O. scheint noch diese Betrachtungsweise des Chrysippos hindurch.

4) Eine der wichtigsten ursprünglichen Grundlagen für das moderne Recht der Persönlichkeit als solcher ist eine religiöse. Sie ist in letzter Instanz durch das im Christentum gegebene Verhältnis des einzelnen Menschen zum überweltlichen Gott bedingt. Der Zusammenhang der modernen Menschenrechte mit religiösen Strömungen ist ja auch geschichtlich noch nachweisbar.

5) Ich weise auf den schon vorher erwähnten Satz der Institutionen „ab initio omnes homines liberi nascebantur“ hin.

des Menschengeschlechtes und in der Anerkennung eines allgemein menschlichen Wesens die äußeren Unterschiede der Abstammung und Lebensstellung als unwesentlich hat zurücktreten lassen, ist die grundlegende Formulierung dieser Anschauung durch die Lehre der Stoa vollzogen worden. Die große Bedeutung, die der Stoizismus überhaupt für die naturrechtliche Anschauung gewonnen hat, besteht darin, daß das von Natur bestehende universale Gesetz nun wirklich ganz allgemein als die entscheidende Instanz für die Beurteilung und Gestaltung aller Lebensverhältnisse, als die oberste Norm auch für die Bildungen staatlichen Gemeinschaftslebens hingestellt wird. Bereits Heraklit hatte gesagt: „Das Denken ist der größte Vorzug, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend.“¹⁾ Aber bei ihm handelte es sich noch um die besondere Vorzugsstellung einzelner Individuen, die sich auf deren vernünftiges, mit der allgemeinen Natur im Einklange befindliches Denken begründet. Jetzt gilt es eine umfassende Grundlegung, die von diesem Begriff der allgemein verpflichtenden Natur aus für alle menschlichen Lebensverhältnisse erfolgen soll.²⁾ Wieweit dieses Prinzip tatsächlich von der Stoa in der Einzelbeurteilung der Lebensgestaltungen durchgeführt worden ist, ist dabei nicht von entscheidender Bedeutung. Das Wichtige ist vielmehr die allgemeine Position selbst, die von den Stoikern vertreten wird. Sie läßt die Grundzüge der Anschauung, die in der Folgezeit die naturrechtliche Theorie bestimmt hat, schon deutlich hervortreten; sie bildet insbesondere auch das Fundament für die allgemeinen naturrechtlichen Voraussetzungen, von denen die römische Jurisprudenz ausgeht. Diese ist allerdings für das Gebiet des Privatrechtes zu einer schärferen juristischen Formulierung gelangt, hat das Gebiet des eigentlichen Rechtes von der ethischen Norm entschiedener getrennt; sie hat dem „erworbenen

1) Frg. 112 D.

2) Wenn auch Aristoteles an einer bereits von Pufendorf *de iure naturae et gentium* II 3 § 7 angeführten Stelle (*Eth. Nicom.* V 10 p. 1134^b 18f.) klar das von Natur bestehende staatliche Gerechte von dem durch Satzung eingeführten unterscheidet und den universalen Charakter des ersteren hervorhebt, so ist doch eine durchgängige und umfassende Verwendung eines allgemeinen Naturrechtes im Sinne der Stoiker bei ihm schon dadurch ausgeschlossen, daß seine Konstruktion auch des idealen Staatswesens sich in den partikularen Schranken der Polis hält.

Recht als der unantastbaren Grundlage des gemeinsamen Lebens¹⁾ seinen festen Bestand gegenüber dem souveränen Verfahren der Spekulation gewahrt. Wir dürfen hierbei auch in Rechnung bringen, daß in der römischen Anschauung überhaupt — im Zusammenhang mit der stärkeren Wirksamkeit der Tradition im Staatsleben — das geschichtliche Moment eine größere Rolle spielte.²⁾ Die römische Jurisprudenz hat vor allem mit dem größten Erfolge die den Lebensverhältnissen selbst, insbesondere den Verhältnissen des privatrechtlichen Verkehrs innewohnende Logik, also die aus der Praxis des Lebens sich ergebende allgemein-vernünftige Regel betont und zur Geltung gebracht; aber trotzdem sind die auch für sie als grundlegende Voraussetzungen dienenden allgemeinen Begriffe des Naturrechtes nicht auf römischem Boden erwachsen, sondern ein Ergebnis hellenischer, vornehmlich stoischer Philosophie.³⁾

1) Diltthey, Arch. f. Gesch. d. Phil. IV 616. Vgl. übrigens auch die sehr beachtenswerten Ausführungen Lotzes Mikrokosm. III 407 ff.

2) Vgl. den dem älteren Cato zugeschriebenen Ausspruch bei Cicero de rep. II 1, 2.

3) In der modernen Forschung ist vorwiegend eine größere Selbständigkeit der römischen juristischen Spekulation über das Naturrecht gegenüber der hellenischen, insbesondere durch die Stoa vertretenen Philosophie angenommen worden. Wenn M. Voigt in seinen gelehrten und umfassenden Untersuchungen über das *ius naturale* und *ius gentium* der Römer geneigt war, anzuerkennen, daß „die erste maßgebende und anregende Idee des *ius naturale* aus der Philosophie von der Jurisprudenz entlehnt ward, und daß somit die letztere in der Tat von der ersteren inspiriert wurde und lediglich eine von der Philosophie ihr überlieferte Vorstellung, obwohl in ihrer eigenen Weise, verarbeitete“ (I S. 258), bekämpfte Hildenbrand, Gesch. u. System d. Rechts- u. Staatsphilosophie I S. 600 ff. diese Auffassung, die immerhin schon der römischen Jurisprudenz in bezug auf die Ausbildung naturrechtlicher Spekulation eine nicht geringe Bedeutung beimaß, und meinte, daß die Anschauung von einem Naturrecht, einer *naturalis ratio* sich selbständig bei den Römern auf dem Gebiete der neben dem Zivilrechte aufkeimenden Rechtsbildung, des *ius gentium*, entfaltet habe. Diese Anschauung verkennt die große und ursprüngliche Bedeutung der philosophischen Spekulation der Griechen über das Naturrecht; sie unterschätzt den Einfluß dieser Spekulation auf die römische Auffassung. Ciceros Philosophie wird hier wie auch sonst viel zu sehr als eine, wenigstens relativ, selbständige Größe angesehen und vor allem als solche behandelt, während doch die allgemeinen Voraussetzungen seiner Rechtslehre, wie sie insbesondere in den Büchern de legibus vorgetragen werden, nichts anderes als stoisches Gut sind, vornehmlich wohl durch Panaetios übermittelt und in die Sprache Ciceronischer Gemeinverständlichkeit

Die Lehre vom Naturrecht hat in ihrer späteren Entwicklung sich von dem besonderen geschichtlichen Boden, auf dem sie ursprünglich erwachsen ist, emanzipiert. Sie hat in ihrer allgemeinen ra-

übertragen. Es ist eine geschichtlich unhaltbare Vorstellung, daß die Theorien vom Naturrecht sich bei den Griechen und Römern in geringem zeitlichem Abstand unabhängig voneinander entwickelt haben sollen. Die Griechen sind vielmehr auf diesem Gebiete durchaus die Lehrmeister der Römer gewesen. Die römische Jurisprudenz hat die Ergebnisse griechischen Denkens als allgemeine theoretische Voraussetzungen ihrer eigenen, aus der lebendigen Rechtspraxis hervorgegangenen Rechtsätze übernommen. Der Versuch, den M. Voigt gemacht hat (vgl. namentlich I S. 324ff.) gegenüber „der natura, als dem Universum“ die „natura rerum als den Inbegriff der Eigentümlichkeiten und besonderen Bestimmung der einzelnen Dinge“ der römischen naturrechtlichen Spekulation zu überweisen, kann — von allem anderen abgesehen — schon deshalb nicht als gelungen angesehen werden, weil die Betonung einer besonderen Natur der Einzelwesen im Rahmen der allgemeinen Natur gerade auch für das stoische System charakteristisch ist. — Auch Dilthey hat in seinen geistvollen und tiefgreifenden Erörterungen (im IV. Band des Archivs f. Gesch. d. Phil.) das römische System der „Lebensbegriffe“ viel zu scharf von der ursprünglichen stoischen Anschauung geschieden. Es ist jedenfalls einseitig, wenn er in den *κοινὰ ἔννοια* der Stoiker wie in den Prinzipien, die nach Platon und Aristoteles in dem Nus enthalten sind, vorwiegend „Mittel der Konstruktion des Kosmos“ sieht, während die „angeborenen Anlagen“ in der römischen Theorie das „Fundament von Lebensbegriffen“ seien (S. 620). Läßt sich etwa der Gemeinschaftsgedanke, der eine so große Rolle im stoischen System spielt, unter den Gesichtspunkt der Konstruktion des Kosmos stellen? Dilthey meint (S. 622), der von den Griechen gefundene gedankenmäßige Zusammenhang der Welt werde dann in der römischen Anschauung mit dem Begriff eines Imperium der Gottheit, eines *Weltregimentes* erfüllt. Eine einzige Legislation umfasse danach alle lebenden Geschöpfe, insbesondere die Menschen. Gerade hierin dürfen wir aber ausgeprägt stoische Gedanken sehen. Auch die „äußerliche Teleologie“, wodurch „das Reich der Sachen dem Menschen zu seiner Nutzung unterworfen und mit dem Personenreiche verbunden“ wird (S. 623), findet ihre Begründung schon in der stoischen Lehre. Dilthey hat das „ästhetisch-wissenschaftliche“ Moment, das gewiß von der größten Bedeutung im griechischen Denken ist, zu einseitig hervorgehoben und damit eben für die römische Auffassung zuviel übriggelassen. Die Idee eines in umfassender Herrschaft die Welt durchwaltenden Nomos ist nicht erst in dem Rahmen der durch den römischen Herrscherwillen bestimmten Verhältnisse entstanden, sondern aus griechischem Denken hervorgegangen, und der gewaltigen Machtbildung des römischen Weltreiches, die allerdings die Bedeutung des Herrschaftswillens durch ihre Organisation in eindringlicher Weise veranschaulichen konnte, ist das Weltreich Alexanders vorausgegangen, das einer ganzen Kulturwelt schon das einheitliche Gesetz persönlichen

tionalen Begründung einen ökumenischen Charakter angenommen und tritt mit dem Anspruch einer gewissen Selbstverständlichkeit auf. Um so wichtiger ist es, das eigentümliche, in der Entwicklung griechischer Kultur wurzelnde Wesen geistiger Anschauung, aus der jene Theorie von einem allgemeinen Natur- oder Vernunftrecht hervorgegangen ist, zu erfassen. Die Objektivierung des Rechtes, die überhaupt für die griechische Auffassung charakteristisch ist, wird hier, in der weitestgehenden Anknüpfung an eine umfassende Welt- oder Naturordnung, auf die Spitze getrieben. Damit ist eine völlige Entleerung des geschichtlichen Lebens verbunden. Das Recht ist in seinem inneren Bestande durchaus unabhängig von der historischen Gemeinschaft.

Mit der Entwicklung des Naturrechtes steht die des Völkerrechtes im Altertum in engem Zusammenhange. Das *ius gentium* ist nicht aus dem Naturrechte entstanden, aber es hat die mannigfachsten Beziehungen zu diesem gewonnen. Es ist in seiner Entwicklung der lebendige Zeuge eines sich immer universaler ausgestaltenden, die engen Schranken lokalen Rechtes überwindenden Verkehrs. Gerade die hellenistische Epoche schon hat in der weiten Verbreitung des griechischen Verkehrsrechtes über die Grenzen der einzelnen Stadtstaaten hinaus¹⁾ den Boden geschaffen, auf dem die tatsächliche Entwicklung des Rechtslebens dem allgemeinen Begriff eines stets und überall geltenden Naturrechtes entgegenkam. Und in noch weiterem Umfange hat sich dann im römischen Welt-

Herrscherwillens aufgeprägt hat. Wir dürfen gewiß zustimmen, wenn Dilthey (S. 622) sagt: „das geltende Recht entwickelte (in Rom) aus sich selbst Prinzipien seines Fortschreitens und gab sich ein Verhältnis zu dem allgemeinen Zusammenhang der Dinge.“ Aber eben dieser allgemeine Zusammenhang der Dinge — das müssen wir immer wieder betonen — ist nicht ein selbständiges Postulat römischer Anschauung, sondern ein Ergebnis griechischer Wissenschaft.

1) Wir verdanken diese Erkenntnis vor allem Mitteis. Er hat in seinem „Rechtsrecht und Volksrecht im römischen Kaiserreich“ gezeigt, wie in den hellenistischen Ländern sich die alte vertragsmäßige Rechtshilfe der *δικη ἐνδὲ συμβόλων* in die allgemeine Rechtshilfe aufgelöst hat (S. 75) und zugleich auch als Voraussetzung dieses Prozesses uns die Meinung kennen gelehrt, daß durch die Übertragung bestimmter (griechischer) Rechtsbräuche auf einen diesen ursprünglich fremden Boden „die für alle Nationen wahre Rechtsidee an den Tag gefördert“ werde (S. 74). Vgl. jetzt auch die Bemerkungen von Mitteis, R. Privatrecht I 62 ff.

reiche aus dem Fremdenrechte das allgemeine Völkerrecht entwickelt, das zuletzt als ein Recht erscheint, das überall gleichmäßig beobachtet wird und als solches allgemeine Anerkennung verlangt. Durch den Gesichtspunkt einer von Natur diesen allgemeinen Rechtsverhältnissen zugrunde liegenden Billigkeit (*aequitas*) tritt es noch in besonderem Maße in innere Kongruenz mit dem Naturrechte und begünstigt so die Übertragung der aus der allgemeinen Vernunft abgeleiteten naturrechtlichen Begriffe auf die Lebensverhältnisse, die im universalen Verkehr eine Rolle spielen.¹⁾ Die Wahrheit und Gültigkeit der allgemeinen Sätze des Naturrechtes erhält durch die in dem *ius gentium* zum Ausdruck gelangende Übereinstimmung menschlicher Anschauungen und Gebräuche unter den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Zeitaltern (*consensus gentium*) eine wesentliche Stütze²⁾, wie andererseits diese Übereinstimmung nur unter der Voraussetzung eines allgemein gültigen Vernunftgesetzes als denkbar erscheint.³⁾

Diese Bedeutung des *consensus gentium* ist nun auch schon in den Lehren der griechischen Philosophie, insbesondere der Stoa, begründet. Wie auf dem Gebiete der Religion die Auffassung der

1) Die innere Verbindung, die sich zwischen dem empirisch allgemein geltenden und dem in der Natur mit Notwendigkeit begründeten Rechte vollzieht, drückt sich auch schon darin aus, daß das *ius gentium* im Sinne der stoischen Lehre zugleich als ein Recht, das dem Menschengeschlecht als solchem eigentümlich ist, bezeichnet wird („*ius gentium omni humano generi commune est*“, *Inst.* I 2, 2).

2) Hugo Grotius unterscheidet sehr deutlich von der apriorischen Begründung des Naturrechtes die aposteriorische, die auf den *consensus gentium* hinausläuft (*de iure belli ac pacis* I 12, 1): „*Esse autem aliquid iuris naturalis probari solet tum ab eo quod prius est tum ab eo quod posterius . . . A priori si ostendatur, rei alicuius convenientia aut disconvenientia necessaria cum natura rationali ac sociali: a posteriori vero, si non certissima fide, certe probabiliter admodum, iuris naturalis esse colligitur id, quod apud omnes gentes aut moratiores omnes tale esse creditur.*“

3) Wie Hugo Grotius es ausdrückt (*de iure belli ac pacis* Proleg. 40): „*quod ubi multi diversis temporibus ac locis idem pro certo affirmant, id ad causam universalem referri debeat.*“ Auch schon in den bekannten Stellen des römischen Rechtes (vgl. die Anführungen bei Voigt I 280f.) tritt dieser Gesichtspunkt deutlich hervor: „*Jus, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur*“ (*Inst.* I 1, 1), ferner: „*Jus, quod ratione naturali inter omnes homines peraeque servatur*“, „*Naturalia . . . iura quae apud omnes gentes peraeque servantur*“.

Stoa von einer allgemeinen Verbreitung und Übereinstimmung gewisser Vorstellungen der Menschen über göttliche Dinge¹⁾ die Grundlage für die spätere Theorie von der allgemeinen natürlichen Offenbarung bildet, so haben die Stoiker anscheinend auch für die Eruierung gemeinsamer Sittlichkeits- und Rechtsbegriffe das in der Erfahrung gegebene Material gesammelt und verwandt.²⁾ Einerseits lieferte allerdings wohl die Erfahrung in

1) Sext. Emp. IX 60, 61, 66, 74, Cic. de nat. deor. II 5. Vgl. auch Cic. de leg. I 8, 24, Sen. de benef. IV 4, 2, Dio Chrys. XII 39, Zeller. Phil. d. Gr. III 1³, 134, 3. Die theoretische Voraussetzung dieser Auffassung bildet in dem stoischen System die Lehre von den gemeinsamen Begriffen (*κοινὰ ἔννοιαι*). Es ist allerdings nicht ohne Grund hervorgehoben worden, daß diese *κοινὰ ἔννοιαι* nicht eigentlich angeborene Begriffe bezeichnen, sondern solche, die „vermöge der Natur unseres Denkens von allen gleichmäßig aus der Erfahrung abgeleitet werden“ (Zeller, Phil. d. Gr. III 1³, S. 75); vgl. auch Windelband, Gesch. d. Phil.², S. 165, Dilthey a. O. S. 619f.). Indessen ein widerspruchsfreies Bild von der stoischen Lehre über die *κοινὰ ἔννοιαι* können wir wohl kaum erhalten. Von Chrysippos wird ausdrücklich angeführt, daß er von *ἐμφυτοὶ προλήψεις*, d. h. also angeborenen gemeinsamen Vorstellungen gesprochen habe, Plut. de Stoic. repugn. 17, p. 1041 e = Stoic. vet. frgm. III 69. Jedenfalls muß demnach die stoische Anschauung der späteren Auffassung von den angeborenen Begriffen sehr nahe gekommen sein. Wir dürfen ja auch nicht verkennen, daß die sensualistische Theorie der Stoiker von dem Zustandekommen der Vorstellungen und Begriffe an sich mit dem rationalen Charakter des menschlichen Wesens, den die Stoa entschieden betont, schwer in innere Harmonie zu bringen ist. Es ergibt sich also, daß die römische, namentlich durch Cicero vertretene Auffassung von den angeborenen Anlagen als den grundlegenden Elementen der moralischen Lebensbegriffe (Dilthey a. O. S. 619) durchaus nicht so deutlich von der älteren stoischen Anschauung geschieden ist, wie z. B. Dilthey und Windelband a. O. annehmen. Die von Origenes c. Cels. VIII 52 erwähnten „*κοινὰ ἔννοιαι περὶ καλῶν καὶ αἰσχυρῶν καὶ δικαίων <καὶ ἀδίκων>*“ (Stoic. vet. frgm. III 218), die wir doch gewiß auf stoische Lehre zurückführen müssen, sind wenigstens den von Cicero so bezeichneten *ingeniis nostris semina innata virtutum* (Cic. Tusc. III 1, 2; vgl. de fin. bon. et mal. V 59, Dilthey a. O.) nahe verwandt; und wenn Cicero de leg. I 30 sagt: „*nec est quisquam gentis ullius, qui ducem nactus ad virtutem pervenire non possit*“, so stimmt die hier wie an der schon erwähnten Stelle Tusc. III 1, 2 zugrunde liegende Anschauung von einer allgemeinen ursprünglichen Veranlagung der Menschen zur Tugend durchaus mit der Lehre der älteren Stoa, namentlich des Chrysippos, überein (vgl. Stoic. vet. frgm. III 214ff., 228ff.; besonders auch 234, 235).

1) Hierfür sprechen schon im allgemeinen die Analogie des consensus gentium auf dem religiösen Gebiete und das, was wir überhaupt von der Art

dem widersprechenden Charakter menschlicher Anschauungen und Einrichtungen den Beweis der Irrationalität und Verkehrtheit vieler Erscheinungen des historischen Lebens¹⁾; andererseits aber traten der Betrachtung gewisse gemeinsame Grundzüge ethischer Lebensanschauung und Lebensgestaltung entgegen, die als Beweismittel für das Wirken einer allgemeinen Vernunft in den menschlichen Verhältnissen dienten.²⁾

stoischer Beweisführung, die sich in umfassendster Weise mit den überlieferten Anschauungen und Institutionen auseinanderzusetzen liebte, wissen. Von Chrysippos insbesondere wird hervorgehoben, daß er „in omni historia curiosus“ war (Cic. Tusc. I 108 — Stoic. vet. frg. III 322).

1) Vgl. z. B. Stoic. vet. frg. III 322.

2) Vgl. Stoic. vet. frg. III 218. Bereits in der Zeit der Sophistik wird die oben dargelegte Betrachtungsweise in umfassendem Maßstabe angewandt. Auf der einen Seite, um im Sinne der Theorie des Protagoras die Relativität menschlichen Denkens und menschlichen Handelns aus der Verschiedenheit der Anschauungen und Sitten zu erweisen (dies geschieht z. B. sehr ausführlich in den *Dialexeis*, bei Diels, *Fragmente d. Vorsokr.* nr. 83 S. 580 ff., 2. Aufl. S. 635 ff.). Auf der anderen Seite werden namentlich von Hippias von Elis (vgl. Bd. I S. 47 ff.) schon die gemeinsamen Züge aufgesucht, um die innere Verwandtschaft der Menschen darzutun. Die „in jedem Lande gleichmäßig geltenden Gesetze“, von denen dieser Sophist bei Xenophon *Mem.* IV 4, 19 spricht — was sind sie anders als die Vorbilder der Anschauung vom *consensus gentium* auf dem Gebiete der Naturrechtslehre? Ausgeführter tritt uns diese Art der Argumentation in Dios Reden *περὶ νόμων* und *περὶ ἔθους* (75 u. 76 ed. v. Arnim) entgegen, die deutlich den Einfluß stoischer Auffassung zeigen. Das *ἔθος* leitet seine Beglaubigung und verpflichtende Kraft aus dem wahrhaften allgemeinen *Nomos* ab; es ist der *νόμος ἄγγραφος ἔθους ἢ πόλεως, δίκαιον δὲ ἐκούσιον κατὰ ταῦτα πᾶσιν ἀρέσκειν*. Es ist bemerkenswert, daß dieses *ἔθος εἶρημα ἀνθρώπων οὐδενὸς ἀλλὰ βίον καὶ χρόνον* genannt wird. Wir finden hier die Betonung eines Gesichtspunktes, der als besonders charakteristisch für die Ausbildung des römischen *ius gentium* bezeichnet zu werden pflegt, nämlich daß das Leben selbst im Verlaufe der Zeit aus sich heraus eine Regel entwickelt (*usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanae quaedam sibi constituunt*, heißt es *Inst.* I 2, 2), die für die Menschen durch sich selbst verpflichtend wird. Zwar handelt es sich bei Dio auch nur um die ethisch verpflichtende Bedeutung allgemeiner Lebensverhältnisse, aber diese bilden sich durch die ihnen innewohnende rationale Kraft zu einem dauernden Gewohnheitsrechte aus (*συνήθειαν δὲ πόλεως οὐκ ἔστιν ἐν πάντι πολλῷ καταλείπει χρόνον*, sagt Dio 76, 3) — eine Schätzung auch des historischen Rechtes, die allerdings in dem geistigen Leben der Griechen sonst nicht immer genügend zur Geltung gelangt ist. Entstehen nicht so in gewissem Sinne auch auf dem Boden griechischen Denkens die „Lebensbegriffe“, von denen

Die Philosophie der hellenistischen Epoche hat, wie wir gesehen haben, zwei Lebensideale aufgestellt, die in ihren Wurzeln durchaus verschieden sind. Auf der einen Seite steht das Ideal einer universalen, die gesamte Kulturwelt umfassenden Gemeinschaft; auf der anderen das Ideal des Weisen, der unabhängig von der Außenwelt ausschließlich in seinem eigenen Verhalten die Grundlage für ein glückseliges und vollkommenes Leben gewinnt.

Das Ideal des vollkommenen Weisen, insbesondere das Tugendideal, wie es in der stoischen Schule ausgebildet worden ist, hat unstreitig eine große Wirkung ausgeübt. Noch heute bewundern wir die Größe sittlichen Wollens und Könnens, die in dem Leben der Vertreter jenes Ideals uns entgegentritt. Was das menschliche Individuum, auf sich selbst gestellt, zu leisten vermag, haben diese in den unvergänglichen Zügen einer mit souveräner Virtuosität gestaltenden moralischen Lebenskunst dargestellt. In einer Zeit, wie es die hellenistische war — angefüllt von widerstreitenden Interessen und wilden Kämpfen —, haben jene Männer, die durch äußere Einflüsse unbeirrt und ungebeugt ihren hohen Lebensidealen nachgingen, sittlich erbauend gewirkt und den Glauben an die hohe Bestimmung und die moralische Kraft menschlicher Natur erhalten und stärken helfen.

Der Gedanke einer Menschenwürde, die unabhängig ist von dem Zufall der Geburt und äußeren Stellung, hat in dem Lebensideal des griechischen Weisen den beredtesten und überzeugendsten Ausdruck gefunden. Begründet auf die vernünftige Bestimmung

Dilthey, Arch. f. Gesch. d. Phil. IV 616f. meint, daß aus ihnen eine neue, höhere Stufe des geschichtlichen Bewußtseins bei den Römern sich ergebe (vgl. auch oben S. 149, 1)? Und diese Lebensregeln werden, wie Dio a. O. hervorhebt, im Innern der Menschen selbst aufbewahrt, d. h. ihre Anerkennung beruht auf der ihnen innewohnenden Vernunft, der vernünftigen Anlage menschlicher Natur. So ergibt sich die Verknüpfung des rational-naturrechtlichen Elementes mit der aus den praktischen Lebensverhältnissen selbst hervorwachsenden Verpflichtung. Ob diese Verknüpfung — in der hier vorliegenden Form — schon auf den ursprünglichen Stoizismus zurückgeht, wissen wir nicht; wir dürfen es sogar wohl wegen der großen Bedeutung, die dem Gewohnheitsrechte beigemessen wird, bezweifeln. Jedenfalls aber beruht die von Dio vertretene Anschauung auf den der stoischen Lehre zugrunde liegenden Voraussetzungen; die Verbindung zwischen dem Rationalen und dem durch das Leben Herausbildeten ist, wie Dios Erörterung lehrt, in gewissem Sinne und Umfange schon durch griechisches Denken vollzogen.

menschlichen Wesens tritt dieses Ideal der Menschenwürde den beengenden Schranken menschlicher Willkür entgegen und berührt sich so innerlich mit der universalen Tendenz der Humanitätsidee. Mögen auch noch so sehr die äußeren Unterschiede der Lebensstellung fortbestehen, in der inneren Kraft tugendhaften Handelns beruht doch allein die Freiheit und der Adel menschlicher Natur.¹⁾ Indem so die wahre Bedeutung menschlichen Wesens in das innere Verhalten des tugendhaften und weisen Menschen verlegt wird, erfolgt eine stärkere Loslösung der sittlichen Maßstäbe von dem Partikularhistorischen und damit eine reinere Ausprägung der Sittlichkeitsidee als solcher.

Indessen wir dürfen nicht bloß bei der Fülle von Licht, die dieses philosophische Lebensideal auf die antike Kulturwelt und auch auf unser eigenes geschichtliches Leben ausgestrahlt hat, verweilen. Wenn einerseits durch die Vertiefung der sittlichen Forderungen und durch die Erweiterung und Verallgemeinerung der Grundlagen sittlichen Lebens die Schranken beseitigt werden, die der Entfaltung rein menschlichen Wesens entgegenstehen, so wird andererseits durch die Zuspitzung aller wahrhaften Tugend und Glückseligkeit auf die Person des Weisen oder Philosophen eine neue Schranke aufgerichtet. Dem Weisen, der allein tugendhaft und glücklich leben kann, tritt die große Masse der übrigen Menschen als die der Toren gegenüber. Die Welt des Weisen ist — namentlich in der rigorosen Formulierung, die die älteren Stoiker ihrem Tugendideal gegeben haben — innerlich von der übrigen Welt abgeschlossen, mag es auch nicht ganz an praktischen Versuchen fehlen, auch die außerhalb der Philosophie Stehenden für eine höhere Lebensauffassung und eine bessere Gestaltung ihres Lebens zu gewinnen. Eine Kluft tut sich auf zwischen der Vollkommenheit des Weisen und dem unfreien und unglückseligen Leben der übrigen Menschen.²⁾

Und hiermit steht ein anderer wesentlicher Zug, in dem sich

1) Vgl. Diog. Laert. VII 121. Stob. ecl. II 7, 11 i Wachsm.

2) Wir können, wenn wir eine Analogie aus unserer Zeit aufsuchen wollen, in gewissem Sinne an die „Oligarchie des Geistes“ bei Nietzsche denken. Vgl. auch Nietzsche, Werke 14 S. 262: „Es sollen zwei Arten nebeneinander bestehen, die eine wie die Epikurischen Götter sich um die andere nicht kümmernd.“

das Bild dieses philosophischen Lebens ausprägt, in innerem Zusammenhang. Das Lebensideal der damaligen Philosophie zeigt — trotz seiner hohen ethischen Steigerung — eine charakteristische Isolierung. Diese ist durch die individualistische Grundfärbung in jenem Ideal des Weisen bedingt. Der Weise will sich in seinem eigenen Lebenskreise vollkommen genügen. In dieser Autarkie des Philosophen liegt es begründet, daß sein Leben nur geringen Zusammenhang zeigt mit einer umfassenderen geistigen Welt, ihren Werten und Zwecken. Es besteht zu sehr auf sich allein und wird eben dadurch in seinem Wirken auf andere beschränkt. Die schroffe Ausbildung des rationalen Charakters in der philosophischen Lebensanschauung, die alle wirklichen Werte des Lebens abhängig macht von dem vernünftigen Erkennen, verschärft vor allem den inneren Gegensatz zwischen den Mächten des geschichtlichen Lebens und der Herrschaft der Vernunft.

Am stärksten ist dieser Charakter der Isolierung des Individuums in der epikureischen Philosophie ausgebildet. Sie kennt ja als Philosophie eines wenn auch noch so sehr verfeinerten Genusses wahrhaft sittliche Gemeinschaftsaufgaben überhaupt nicht und kommt, wenigstens als Theorie, über die Kultur und den Kultus des eigenen isolierten Ich seitens des Weisen nicht hinaus. Wir sehen hier die entscheidende Nachwirkung der bereits in der Sophistik hervortretenden einseitig individualistischen Tendenzen. Aus isolierten Individuen, deren Interessen oder Vorstellungen zum Maßstabe menschlichen Zusammenlebens gemacht werden, läßt sich eine wirkliche sittliche Gemeinschaftswelt auf die Dauer nicht aufbauen; die Summierung oder gegenseitige Ausgleichung jener Einzelinteressen kann keine wahrhafte Gemeinschaft hervorbringen.

Auch da, wo das persönliche Lebensideal des Weisen als Ideal vollendeter Tugend und vollkommener Pflichterfüllung einen ausgeprägt sittlichen Charakter trägt, wie es in der stoischen Philosophie der Fall ist, nehmen wir doch jenen bezeichnenden Zug der Isolierung und Abschließung wahr. Es fehlt diesem Tugendbegriff jede Entwicklung. In wem einmal die vernünftige Erkenntnis Herrschaft gewonnen hat, in dem herrscht sie ganz. Wer an der philosophischen Erkenntnis nicht teil hat, ist eben dadurch auch von der Tugend ausgeschlossen. Es liegt unstreitig etwas Großes in dieser Anschauung, die alle Kompromisse fernhält, aber

zugleich auch eine Sprödigkeit und Unfruchtbarkeit den Aufgaben wirklichen Gemeinschaftslebens gegenüber.

Auch das Persönlichkeitsideal selbst, das dem philosophischen Leben unserer Epoche zugrunde liegt, zeigt sich in gewissem Sinne als ein beschränktes, so mächtig und selbstherrlich sich das philosophische Individuum zur Geltung bringt. In dem Idealbild des Weisen, das den verschiedenen philosophischen Schulen gemeinsam ist, überwiegen die typischen Züge einer allgemeinen vernünftigen Lebensregel. Sowohl in der Lebenspraxis wie in der Theorie tritt dies zutage. Das Leben der meisten Philosophen der hellenistischen Periode ermangelt — bei aller souveränen Sicherheit ihres Auftretens und aller Stärke ihres moralischen Könnens — jenes reichen persönlichen Kulturinhaltes, der das Leben der großen Philosophen der früheren Periode charakterisiert.¹⁾ Und auch in der Theorie ist es nicht sowohl das Ideal der harmonischen Ausbildung der persönlichen Anlagen und Kräfte zu einem lebensvollen Ganzen, der Ausgestaltung der Persönlichkeit in ihrer „Einheit und Tiefe“²⁾, das die Weltanschauung dieser philosophischen Kreise beherrscht, als vielmehr die Tendenz, das allgemeine Vernunftgesetz in dem persönlichen Leben des einzelnen zu unbedingter und gleichmäßiger Wirksamkeit gelangen zu lassen.

Nun hat ja aber gerade die stoische Philosophie — so wird man auf Grund unserer vorhergegangenen Darlegung betonen — neben dem individualistischen Lebensideal des vollkommenen Weisen sehr energisch den Gemeinschaftsgedanken zur Geltung gebracht. Ja, mehr als das — sie hat auch den ernstlichen Versuch gemacht, die beiden verschiedenen Anschauungsweisen, die von dem Individuum und die von der Gemeinschaft ausgehende, innerlich zu verbinden und zu verschmelzen. Wir haben die große Bedeutung, die in der universalen Ausbildung des Gemeinschaftsgedankens durch die stoische Schule liegt, stark hervorheben zu müssen geglaubt. Aber

1) Epikur dürfen wir vielleicht vor allem ausnehmen.

2) Ich wüßte nicht, wie ich das Ideal persönlicher geistiger Kultur, das gerade im Unterschiede von der durchaus unter dem Einflusse des Rationalismus stehenden Anschauung jener späteren hellenischen Philosophie für das Zeitalter Goethes das bestimmende geworden ist, besser bezeichnen sollte als durch diesen Ausdruck W. von Humboldts (über d. Aufgabe des Geschichtschreibers, Abh. d. Berl. Akad. 1821 S. 316).

so hoch wir dieses weltgeschichtliche Verdienst einschätzen dürfen, so können wir doch nicht verkennen, daß es den Stoikern nicht gelungen ist, zwischen den individualistischen Elementen ihrer Auffassung und dem Gemeinschaftsideal eine innerliche Harmonie herzustellen. Sie haben allerdings die für den Weisen bestehende Lebensnorm durch den Begriff der Gemeinschaft und der daraus erwachsenden Verpflichtung vertieft. Allein gerade in der stoischen Theorie ist das Gemeinschaftsleben — wie wir sahen — sehr stark und sehr einseitig auf die besonderen Lebenszwecke und den höheren Vorzug des Weisen zugeschnitten. Der exklusive sittliche Rigorismus, der das Lebensideal des Weisen kennzeichnet, wirkt bis zu einem gewissen Grade der wirklichen Betätigung einer universalen, sich auf das Menschengeschlecht als solches beziehenden Gemeinschaftsidee entgegen. Erst in der späteren Entwicklung der stoischen Lehre treten die Züge des Allgemein-menschlichen stärker hervor; eine mildere Ausgestaltung der stoischen Tugendlehre macht auch der Unvollkommenheit und Hilfsbedürftigkeit menschlicher Natur größere Zugeständnisse. Indessen mit diesem Hinweis auf die einseitige Betonung der philosophischen Lebenszwecke in dem stoischen Gemeinschaftsgedanken ist unsere Betrachtung nicht erschöpft. Dieser Gemeinschaftsgedanke selbst hat eine Seite, die seine volle sittliche Wirkung beeinträchtigt. Die das gesamte stoische System durchziehende Auffassung von einem unauflöslichen Zusammenhange, in dem alle Teile der Welt untereinander und mit dem Ganzen stehen, imponiert wohl durch die großartige innere Geschlossenheit jener Weltgemeinschaft, aber gerade hierin liegt eine Einseitigkeit und Gebundenheit, die der ganzen Anschauung einen fatalistischen Zug aufprägt. Mit unbedingter Folgerichtigkeit beherrscht das allgemeine Gesetz den gesamten Weltlauf. Alles geschieht in einer bis in das einzelste vorausbestimmten Weise: „auch nicht das Kleinste kann anders geschehen als nach der allgemeinen Natur und ihrem vernünftigen Gesetze.“¹⁾ So ist es ein ungeheurer Druck, mit dem das Ganze der Welt auf dem einzelnen lastet. Ein Element der Unfreiheit macht sich damit in der stoischen Weltanschauung geltend. Wohl sind die Farbtöne, in denen das Bild dieser allgemeinen Welt bei den Stoikern

1) Plut. de Stoic. rep. 34 p. 1050* = Stoic. vet. frg. II 937.

erscheint, verschieden. Bald tritt die Vorstellung von einer Vor-sehung, die nach einheitlichem Plane die gesamte Welt verwaltet und alles durch ihre Fürsorge regelt, in den Vordergrund. Bald sehen wir ein ehernes Schicksal (die *εἰμαρμένη*) mit unausweichlicher und unabwendbarer Gewalt über der Welt thronen. Immer aber ist es eine Welt der Notwendigkeit und nicht der Freiheit.¹⁾ Alle freie Selbstbestimmung ist aus ihr ausgeschaltet. Jene innere Bindung der gesamten Welt durch ein unverbrüchliches Gesetz, das durch die in seinem Wesen liegende unbedingte Vorausbestimmung des Weltverlaufes zu einem Schicksal alles Einzelgeschehens wird²⁾, ist nun in besonderer Beziehung noch von Bedeutung. Hier ist der Punkt gegeben, wo eigentümliche religiöse Strömungen, die außerhalb des philosophischen Systems ihren Ursprung haben, vor allem solche, die damals aus dem Orient in den Bereich hellenischer Kultur eindringen, in den stoischen Gedankenkreis Eingang finden und andererseits wieder durch stoische Anschauungen eine Stütze gewinnen. Wenn alles bis ins einzelne vorausbestimmt ist, sollte es sich da nicht auch vorausberechnen oder sein Kommen aus bestimmten Anzeichen deuten lassen, wenn dem Menschen irgendein Einblick in das innere Getriebe dieses Weltgeschehens vergönnt ist? Die großen und kleinen Geschehnisse der Welt kündigen sich an in inneren Bewegungen, die bei der universalen gegenseitigen Verflechtung alles Geschehens überallhin ihre Wirkungen geltend machen.³⁾ Die Mantik sagt aus bestimmten äußeren Anzeichen das Kommende voraus, und in noch umfassenderem Sinne werden die großen Zusammenhänge des Weltgeschehens in den Bewegungen und Stellungen der Gestirne, die zu besonderen Trägern und untrüglichen Zeugen der Weltvernunft und ihres unwandelbaren Gesetzes werden, offenbar. In den großen Konstellationen des den Menschen umgebenden Universums liegen seine äußeren und inneren Geschehnisse begründet. So findet die Astrologie eine Stätte in der Weltanschauung und dem Weltbilde der

1) Unter dem Drucke dieser allgemeinen Notwendigkeit kommt auch der fruchtbare Gedanke der besonderen Bildungsgesetze, die in den Einzelbildungen wirksam sind, nicht zu seiner vollen Bedeutung.

2) Sehr charakteristisch ist dies z. B. ausgesprochen von M. Aurel IV 26.

3) Vgl. jetzt vor allem die Zusammenstellung der auf Chrysippos zurückgeführten oder zurückzuführenden Äußerungen Stoic. vet. frg. II 912—1007.

Stoiker. Die geozentrische Auffassung, an der die Stoa durchaus festhält, begünstigt noch besonders die Annahme von einem Zusammenhange des irdischen Lebens und seines Verlaufes mit den Bewegungen der Gestirne.¹⁾

Schon im Altertum wurde der Gegensatz erkannt, in dem diese Auffassung von einer durchgängigen Vorausbestimmung alles Geschehens zur menschlichen Freiheit steht. Die Stoiker suchten in spitzfindigen Beweisführungen durch subtile Unterscheidungen den für die freie Selbstbestimmung des Menschen verhängnisvollen Konsequenzen ihrer Anschauung zu entgehen. Wir brauchen uns damit nicht aufzuhalten sondern dürfen uns begnügen, den großen inneren Gegensatz, der durch die gesamte stoische Auffassung hindurchgeht, hervorzuheben. Wir finden hier auf der einen Seite die Selbstherrlichkeit und stolze Unabhängigkeit des philosophischen Individuums auf das höchste gesteigert und sehen wiederum die unbedingte Abhängigkeit aller Einzelwesen von dem Weltganzen und seiner alles beherrschenden Ordnung mit der größten Entschiedenheit betont. Von dem Standpunkt philosophischer Überlegenheit aus wird die Unvernünftigkeit des Bestehenden hervorgehoben und andererseits durch die Überzeugung von einer alles Geschehen innerlich bestimmenden Notwendigkeit, die in der Weltvernunft begründet ist, eben dieses Bestehende in seinem Bestande gerechtfertigt, so daß von den Voraussetzungen dieser Weltanschauung aus alles Wirkliche als vernünftig anerkannt werden muß. Es ist wichtig, diesen inneren Gegensatz, der die verschiedenen Richtungen in der Gedankenwelt des Stoizismus charakterisiert, vor Augen zu haben. So läßt es sich schon im allgemeinen und im voraus begreifen, daß in den großen weltgeschichtlichen Entwicklungen und Wendungen das stoische System ganz verschiedene Rollen gespielt hat, daß es auf der einen Seite dem Freiheits- und Unabhängigkeitsgefühl stolzer Republikaner, andererseits der umfassenden Herrschaft eines universalen Weltregimentes als Rechtfertigung und Begründung dienen konnte.

Die Anknüpfung des Gemeinschaftsgedankens an eine allgemeine Naturordnung, seine Durchdringung mit der Anschauung von einem das Weltall durchwaltenden und beherrschenden Welt-

1) Vgl. die Bemerkungen von Boll, N. Jahrb. f. kl. Altert. XXI 107 f.

Kaerst, hellenist. Zeitalter. II. 1.

gesetze, wie sie in der stoischen Philosophie zur Geltung gelangt, weist auf eine bedeutungsvolle Eigentümlichkeit antiker geistiger Kultur hin, die eben gerade in der Lehre der Stoa eine besonders energische Ausprägung gefunden hat. Es ist ein Zug, der das Wesen jener Kultur, ihre Größe wie ihre Einseitigkeit und innere Beschränkung in wirkungsvollster Lebendigkeit hervortreten läßt.¹⁾ Das geistige Leben ist für diese Betrachtungsweise vor allem ein erkennendes, das eine vorhandene Welt aufnimmt und in sich abbildet. Platon, dessen Denken auch hier einen Höhepunkt antiker Auffassung bezeichnet, hat allerdings die Idealwelt als diejenige, in der alle sittlichen Werte und Normen für das menschliche Leben liegen, streng geschieden von der Welt der Erscheinungen und somit eine größere Selbständigkeit des geistig-sittlichen Wesens begründet; allein auch bei ihm hat das geistige Wesen des Menschen seinen vorwiegend erkennenden Charakter beibehalten. Viel stärker und entschiedener tritt uns nun aber die Abhängigkeit sittlichen Handelns von der Erkenntnis einer gegebenen Welt in der Stoa entgegen.²⁾ Die stoische Anschauung hat die Trennung einer idealen Welt des Seinsollenden³⁾ von der des empirischen Seins nicht aufrecht erhalten.⁴⁾ Sie findet die Wurzel der Tugend in der Erkenntnis dessen, was der allgemeinen Natur⁵⁾ und damit zugleich der besonderen menschlichen Natur entspricht.⁶⁾

Was bedeutet nun das menschliche Wesen mit seinen Aufgaben und Werten im Ganzen dieser Welt, die als allgemeine Natur die Grundlage aller Vollkommenheit und Glückseligkeit des erkennenden Individuums wie alles wahrhaften Gemeinschaftslebens sein soll? Das menschliche Individuum ist im Verhältnis zur universalen Welt im wesentlichen doch nichts anderes als ein Teil dieser Welt, so wie für die

1) Vgl. zum folgenden auch meine Bemerkungen H. Z. 83, S. 209 ff.

2) Wie schwer es von dieser Voraussetzung aus ist, den Begriff einer sittlichen Pflicht, der wenigstens sachlich eine große Bedeutung in der stoischen Anschauung hat, zu begründen, darauf will ich hier nur kurz hinweisen.

3) So können wir doch wenigstens wohl im Verhältnis zum menschlichen Leben und seinen Aufgaben die Ideenwelt bezeichnen.

4) Vgl. auch Windelband, *Gesch. d. Phil.* 2 170.

5) Vgl. hierzu im allgemeinen Stoic. vet. frg. III 4 ff. I 179 ff. 552.

6) Diesen besonderen Zusatz fügte Chrysippos der allgemeinen Definition der Stoiker: *δμολογούμενος (ἀκολούθως) τῇ φύσει ζῆν* noch hinzu (Diog. Laert. VII 89).

Idealanschauung der hellenischen Polis deren Bürger ein Teil des Staates ist. Das menschliche Leben kann gegenüber dem allgemeinen Naturzusammenhange, in den es eingefügt ist, sich nicht als ein eigenartiger Zusammenhang von Zwecken behaupten. Allerdings werden in der Lehre der Stoa die Menschen zugleich mit den Göttern in die vorderste Reihe in der Welt gestellt, aber sie erhalten diese Stellung in der Hauptsache doch als Träger einer universalen Erkenntnis, als vernünftig denkende, das Weltgesetz in sich aufnehmende Wesen.¹⁾ Sie haben keine selbständige Bestimmung persönlichen Lebens, das als solches dem Naturlauf überlegen wäre. Wie das Leben des Individuums, so gewinnt das geschichtliche Leben im ganzen keine unabhängige Bedeutung gegenüber dem allgemeinen Naturlauf. Es wird durchaus dem die gesamte Anschauung beherrschenden Gesichtspunkte des Naturgeschehens unterworfen. Der Weltprozeß geht in ewigem, gleichmäßigem Kreislauf alles Geschehens vor sich. In unabänderlich festgestellter Reihenfolge von Ursachen und Wirkungen kehrt alles immer von neuem so wieder, wie es einmal in dem Weltenlaufe erschienen ist.²⁾ Gegenüber den großen Umrissen einer sich in beständigem Kreislaufe bewegenden allgemeinen Natur verschwinden die Werte des historischen Lebens. Sie sind nur kleine Ausschnitte aus dem großen Lebensprozeß des Universums, nur kurze Episoden in dem gewaltigen Drama, das in dem Rahmen des Weltganzen sich abspielt.³⁾ So erhält der große Gedanke einer universalen menschlichen

1) In eigentümlichem Gegensatz hierzu steht allerdings die anthropozentrische Teleologie der Stoiker (vgl. Stoic. vet. frg. II 1152ff.).

2) Stoic. vet. frg. II 596. 599. 625. Es braucht wohl kaum besonders hervorgehoben zu werden, welch großen Einfluß auch hier Heraklits Lehre auf die Stoa ausgeübt hat.

3) In ihrer scharfen Zuspitzung tritt uns diese Anschauung allerdings erst in der späteren Stoa entgegen. Sie erscheint in fast dramatischer Lebendigkeit vor allem bei M. Aurel. Hier gewinnt sie für unsere Auffassung noch einen besonders ergreifenden Ausdruck, weil der Abendschimmer einer dem Untergange nahen Welt auf ihr ruht. Sie ist aber durchaus in den Voraussetzungen der ursprünglichen stoischen Lehre begründet und entspricht zugleich einer allgemeinen Richtung des Denkens, die mit der gesamten geistigen Kultur des hellenischen Altertums auf das engste verwachsen ist. So bedeuten solche Äußerungen, wie die M. Aurels IX 28 (vgl. Herakl. frg. 60). VII 49, (vgl. auch VI 36. X 27. XI 1 u. a.): „Der Kreislauf der Welt ist der nämliche, von oben nach unten, von Aeon zu Aeon“, „Es ist gestattet, auch das zu-

Gemeinschaft, den die Stoa verkündet, nicht die geschichtliche Kraft, die an sich seiner Bedeutung zukäme. Auch die Menschheit selbst ist ja für diese Auffassung im wesentlichen ein naturgegebenes Ganzes, nicht ein solches, das in fortschreitender geschichtlicher Arbeit sich erst in vollem Maße als sittliche Gemeinschaft verwirklicht.¹⁾

So sehen wir auch in dem Begriffe der umfassenden Gemeinschaftswelt, den vor allem die stoische Philosophie der antiken Bildung erschlossen hat, wieder den eigentümlichen Grundzug der Anschauung, der das innere Geschick antiker Kultur in so verhängnisvoller Weise bestimmt hat. Es ist eine in sich zusammenhängende aber zugleich auch abgeschlossene Welt, die sich vor unserem Blick auftut. Wie wir schon früher diese Abschließung in gewissem Sinne in dem Leben der Polis wahrnehmen konnten, wie wir sie dann vor allem in unserer Epoche bei dem vollendeten Individuum, der Idealgestalt des Weisen, finden, so erscheint auch die allgemeine Welt als eine in sich fertige, unfähig, neue Aufgaben und Kräfte aus sich herauszubilden, in der weiteren Entfaltung ihres Wesens neue Werte zu erschließen. Das allgemeine Gesetz, das diese universale Welt beherrscht, ruht auf sich selbst und ist sich selbst Zweck seines Wirkens. Der gegebenen, abgeschlossenen Welt entspricht ein abgeschlossenes Recht, das als universales Naturrecht in der umfassenden Gemeinschaft der Oekumene seine sich stets gleichbleibende, dem vernünftigen Denken sich gleichmäßig erschließende innere Kraft und Wahrheit offenbart.²⁾

Wir dürfen hier wohl einen Augenblick stillstehen und von dem

künftig Geschehende vorauszusehen. Denn durchaus gleichartig wird es sein, und es ist nicht möglich, aus dem Rhythmus des jetzt Geschehenden herauszutreten“ — trotz aller persönlichen Färbung und Stimmung —, zugleich ein bezeichnendes allgemeines Schlußwort antiker geistiger Kultur.

1) Hier ist der tiefste Unterschied der antiken Auffassung von der modernen Humanitätsidee, wie sie in der großen geistigen Bewegung unserer klassischen Literaturepoche zur Ausprägung gelangt ist, gegeben.

2) Es ist gewiß nicht ohne Bedeutung und innere Begründung, daß gerade noch in der modernen katholischen Lehre das Naturrecht zum Teil eine große Rolle spielt (vgl. z. B. Cathrein, *Recht, Naturrecht u. positives Recht*). Die in sich abgeschlossene Wahrheit der katholischen Kirche hat ja auch in der abgeschlossenen Welt der Oekumene einen besonders günstigen geschichtlichen Boden für ihr Wirken gefunden (vgl. „Die antike Idee d. Oekumene“ S. 21 f., 24 ff.).

Ganzen der soeben charakterisierten Weltanschauung aus einen Blick auf die weitere geschichtliche Entwicklung des Altertums werfen. Noch ist jetzt in vollem Maße das Kraftbewußtsein des Individuums lebendig. Die Verwirklichung philosophischer Lebensideale in dem engen und stillen Kreise der philosophischen Schulen und die Kämpfe, die auf dem Tummelplatz der weiten Welt um Macht und Gewinn geführt werden, offenbaren eine gewaltige Spannkraft des Individuums und zeigen, daß es noch nicht bereit ist, das Steuer seines Lebens aus der Hand zu geben und auf selbständige Lebensbetätigung und kraftvolle Selbstbestimmung zu verzichten. Aber wenn wir am Ende der geschichtlichen Entwicklung des Altertums eine Gestaltung der Weltverhältnisse sehen, die zugunsten der Einheit eines weltumfassenden und weltbeherrschenden Systems alle Freiheit und Unabhängigkeit der einzelnen Lebenskreise zerstört hat, so dürfen wir in der Stimmung, die diesem Herrschaftssystem den Boden hat bereiten helfen, vor allem auch den Einfluß und zugleich den Ausdruck einer Weltanschauung erkennen, die das selbständige Leben der Einzelbildungen und die Freiheit ihrer Entwicklung der Einheit eines den gesamten Weltlauf bestimmenden Gesetzes zum Opfer bringt. Und im besonderen Sinne noch ergibt sich ein Parallelismus zwischen dem Weltbilde stoischer Philosophie und dem gewaltigen Herrschaftssystem des römischen Weltreiches. Auch in diesem finden wir bald die lichtereren Züge eines väterlichen Regimentes, das mit fürsorglicher Weisheit dem Wohl der Untertanen dient, bald die düsteren einer Herrschaft, die mit unüberstehlicher Gewalt auf den Menschen lastet und am Ende geradezu deren Leben als ihr Schicksal bestimmt.¹⁾ Aber immer ist es auch hier eine Welt, in der die freie Selbstbestimmung des Einzellebens keine Stätte mehr hat.

Wir kehren zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück. Es sind zwei entgegengesetzte Pole, zwischen denen sich die geistige Anschauung der hellenistischen Periode bewegt. Dieser Gegen-

1) Hiermit ist der Boden gegeben, auf dem orientalische Herrschaftstraditionen mit Elementen hellenischer Anschauung eine innere Verbindung eingehen konnten. Aber eben dieses geistige Element einer aus hellenischer Kultur hervorgegangenen Grundstimmung muß entschieden hervorgehoben werden, wenn wir ein volles geschichtliches Verständnis für das, was wir Untergang der antiken Welt nennen, gewinnen wollen.

satz greift in seiner Bedeutung zugleich über den Kreis philosophischer Welt- und Lebensauffassung hinaus und beherrscht das Gesamtleben geistiger und sittlicher Kultur. Auf der einen Seite sehen wir einen Individualismus, der sich von den geschichtlichen Gemeinschaftsmächten emanzipiert, ja überhaupt die sittliche Notwendigkeit der Gemeinschaft für seine eigenen Lebenszwecke bestreitet, die Selbstapothese eines philosophischen Übermenschentums und eines politischen Herrenmenschentums, die den einzelnen Akten des Individuums den Charakter der Untrüglichkeit beilegt, eine Exklusivität in der Freiheit und Selbständigkeit des Individuums, die eben diese Freiheit vor allem in der Form der Herrschaft über andere sich ausprägen läßt. Auf der anderen Seite tritt uns eine allgemeine Welt entgegen, die durch ein gleichmäßig wirkendes gemeinsames Gesetz die Selbständigkeit alles Einzel Lebens aufhebt, durch ihre erdrückende Allgewalt die Freiheit der Persönlichkeit erstickt. Es ist das Verhängnis für die Entwicklung des Altertums geworden, daß jene Divergenz zwischen Individuum und Gemeinschaftswelt, die sich schon in der vorhergehenden Periode angebahnt hat, jetzt auf ihre Höhe gelangt, daß beide Mächte nicht jene innerliche Beziehung zueinander zu gewinnen vermögen, durch die allein ein auf wahrhaft sittlicher Grundlage ruhendes geschichtliches Gemeinschaftsleben hervorgerufen werden kann.

Die ungeheuer hohe Einschätzung des Individuums in der hellenistischen Kultur bedeutet nicht eine Anerkennung der Persönlichkeit als solcher, als selbständiger und eigentümlicher Repräsentantin des Weltganzen oder allgemein menschlichen Wesens — der Persönlichkeit, die eben in einem Ganzen der Gemeinschaft sich erst zu voller Tiefe und Eigenart entfaltet und andererseits durch die selbständige Entwicklung ihrer Eigenart auch das Leben der Gemeinschaft erst vertieft und reicher gestaltet. Das Individuum hat vielmehr in der hellenistischen Periode gerade dadurch etwas Ausschließliches, daß es in dem philosophischen Leben eine allgemeine vernünftige Ordnung zur Darstellung bringen, in der politischen Praxis das eigene Recht der herrschenden Persönlichkeit zu unbedingter Geltung erheben will.

Das sittliche Gemeinschaftsleben bildet zugleich eine der wesentlichsten schöpferischen und erhaltenden Kräfte für die geistige Kultur. Wenn wir im weiteren Verlauf der hellenistischen Ge-

schichte nach dem Heroenzeitalter eines hoch gesteigerten Individualismus, einer gewaltigen Geltendmachung der Lebenskräfte und Lebenszwecke eines auf sich selbst ruhenden Übermenschentums einen Zusammenbruch dieser Kraftkultur, einen schnellen Verfall der produktiven geistigen Kräfte bemerken, so liegt gewiß eine der tiefsten Ursachen hierfür in der Einseitigkeit einer individualistischen Kultur, die die Lebenszwecke des einzelnen höchststehenden Individuums zum obersten Maßstabe der gesamten Lebensgestaltung macht und sich ungestraft von den allein dauerndes Leben schaffenden Kräften und Zwecken der Gemeinschaft emanzipieren zu können glaubt.¹⁾

1) Auch in dieser Hinsicht dürfte die Analogie der italienischen Renaissancekultur wohl sehr lehrreich sein. Umgekehrt hat sich der ästhetische Idealismus unserer modernen deutschen Renaissance zu einem ethischen Idealismus fort- und umgebildet, der das Recht einer voll und harmonisch ausgebildeten Individualität umwandelt zur Pflicht, die die schöpferischen Kräfte der freien Persönlichkeit in den Dienst der Aufgaben der Gemeinschaft stellt.

Drittes Kapitel.

Der technische Charakter der hellenistischen Kultur.

In dem geistigen Leben der hellenistischen Epoche ist vielleicht kein Zug so bezeichnend und zugleich von so umfassender Bedeutung wie das immer stärkere Hervortreten des Technischen und die damit in engem Zusammenhange stehende zunehmende Differenzierung der Lebensberufe und Lebenskreise. Dadurch vor allem gewinnt diese Zeit einen Charakter, der uns so vielfach an moderne Lebensverhältnisse erinnert. Das Bürgertum der hellenischen Polis hatte — im ganzen genommen — ein einheitliches Lebensideal und eine diesem entsprechende einheitliche Lebensbildung vertreten. Wenn auch natürlich die praktische Gestaltung der Lebensverhältnisse dem Ideal keineswegs völlig entsprach und entsprechen konnte, die Einheit war in der Idee dieses Bürgertums selbst gegeben. Das persönliche Leben des Bürgers sollte von den gemeinschaftlichen Kräften des Staatslebens bestimmt und getragen, von seinen gemeinschaftlichen Aufgaben erfüllt werden. Die tatsächliche Ausbildung des hellenischen Lebens offenbart die Kehrseite jenes Ideals. Das Bürgertum zeigt sich in seinem empirischen Bestande den Aufgaben nicht gewachsen, die durch die Entwicklung des politischen und sozialen wie des kulturellen Lebens gestellt werden. Die Forderung des Sachverständnisses als notwendiger Voraussetzung für eine aktive Teilnahme am politischen Leben macht sich immer stärker geltend. Sie zersetzt innerlich den Boden, auf dem die einheitliche Wirksamkeit und der Herrschaftsanspruch des historisch gegebenen Bürgertums ruhen. Immer mehr erscheint es für den einzelnen Bürger als unmöglich, die Aufgabe zu lösen, die dem Bürgertum der Polis zugefallen war, die Aufgabe, die ihm vorliegende Gesamtwelt von sich aus zu beherrschen und zu gestalten, sie in die Einheit persönlicher Kraft und persönlichen Lebens umzusetzen. Platon macht noch einmal den großartigen Versuch, in dem Bürgertum seines Ideal-

und Gesetzesstaates die sachliche Vertiefung¹⁾ zu vereinen mit der vollen Kraft persönlicher Lebensgestaltung und Weltbeherrschung.²⁾ Er steht auch hier an der Grenze zweier Welten. Aber die ungeheure Wirkung, die das Prinzip der Arbeitsteilung und sachlichen Differenzierung auf das gesamte antike Leben ausgeübt hat, ist durch diesen Versuch um so weniger aufgehalten worden, als ja gerade in der Platonischen Philosophie der Gedanke der Arbeitsteilung eine so tiefe Begründung gefunden hat. Es ist notwendig, bei diesem neuen Prinzip der Lebensgestaltung etwas ausführlicher zu verweilen. Die Arbeitsteilung ist ebenso aus den Bedürfnissen des praktischen Lebens, den Anforderungen, die die komplizierteren Aufgaben der Politik und Kriegführung stellten, den Erfahrungen, die eine intensivere und vielseitigere Entfaltung des geistigen wie wirtschaftlichen Lebens brachte, hervorgegangen, wie sie andererseits in den Theorien der Philosophen einen eigentümlichen und besonders wirksamen Ausdruck, eine umfassende und systematische Begründung gefunden hat.

Bereits die Sophistik hatte das Moment des Technischen sehr entschieden geltend gemacht, die Notwendigkeit besonderer Fertigkeiten und Kenntnisse für die Durchführung bestimmter praktischer Lebensaufgaben betont. Sie hatte namentlich auch die politischen³⁾ und überhaupt die ethischen Lebensaufgaben unter den Gesichtspunkt einer auf methodischem Wege zu erlernenden Technik gestellt. Aber die Sophisten hatten zugleich den Anspruch erhoben,

1) Wie ernst es Platon bei den mit den Aufgaben der Regierung betrauten Persönlichkeiten mit der Erfahrung nimmt, geht aus den Anweisungen, die er in dieser Hinsicht für die philosophischen Persönlichkeiten seines Idealstaates gibt, hervor; vgl. de rep. VII 18, p. 539.

2) Im höchsten Sinne gelingt dies ja allerdings nur bei den wahrhaft schöpferischen Elementen dieses Bürgertums, den leitenden (philosophischen) Persönlichkeiten. Im übrigen gilt der Versuch nur für das Gesamtbürgertum, als dessen Teil sich der einzelne Bürger unbedingt fühlen soll.

3) In dem Mythos des Protagoras von der Entstehung des Staates spielt die *πολιτική τέχνη* eine große Rolle, und auch Demokrit, der in seinen politischen Anschauungen dem Protagoras nahe verwandt ist (vgl. Bd. I, S. 44 ff.) empfiehlt *τὴν πολιτικὴν τέχνην μεγίστην οὖσαν ἐνδιδάσκεισθαι* frg. 157 Diels. Sehr stark wird die auf *ἐπιστήμην* beruhende *τέχνη* betont in den *Dialexeis* 8 (Diels, Frgm. d. Vorsokr. S. 586 f. = 2. Aufl. 647 f.) Aber zugleich tritt uns hier in sehr charakteristischer Weise entgegen, wie die Sophistik die sachliche Kenntnis mit persönlicher vielseitiger Fertigkeit zu vereinen sucht.

ihren Schülern durch ihre Methode gewissermaßen eine Generalanweisung zu erteilen, wie sie in vielseitiger Kenntnis und Tätigkeit jener verschiedenen Lebensaufgaben Herr werden könnten. Sie hatten gemeint, durch persönliche Virtuosität auch die mannigfaltigsten technischen Anforderungen erfüllen zu können. Eine wirkliche Arbeitsteilung zum Zwecke sachlicher Vertiefung wurde erst seit Sokrates zum Prinzip erhoben, im großen Zusammenhange einheitlicher Welt- und Lebensanschauung vornehmlich von Platon begründet.

Sokrates suchte an dem auf sachverständiger Kenntnis und beständiger Übung beruhenden Betriebe bestimmter Handwerke einen Maßstab für sachliche Erfüllung ethischer Aufgaben zu gewinnen.¹⁾

Seine umfassende Bedeutung für die Gesamtgestaltung der Lebensaufgaben erhält der Gesichtspunkt technischen Sachverständnisses bei Platon. Jeder, der ein Werk zu verrichten hat, muß sich, so lehrt dieser, vor allem der in diesem Werke liegenden sachlichen Notwendigkeit anpassen. Er soll nur dasjenige Werk betreiben, für das er besonders befähigt ist und das er auf Grund eingehender Kenntnis und fortgesetzter Übung wirklich versteht. Jeder soll sich demgemäß möglichst nur einem Werke widmen. Jeder einzelne soll einen bestimmten Beruf haben, um bestimmte Aufgaben möglichst ungestört und vollkommen ausführen zu können.²⁾ Ähnliche Äußerungen über die Notwendigkeit einer auf Arbeitsteilung beruhenden Berufsgliederung treten uns auch bei anderen Vertretern der philosophischen und politischen Theorie, wie Xenophon³⁾ und Isokrates⁴⁾, entgegen, und Aristoteles stellt es als eine unbestreitbare Wahrheit hin, daß immer ein Werk von einem am besten verrichtet wird.⁵⁾ Es kann kein Zweifel sein, daß für diese Forderung der Arbeitsteilung in einer damals schon tatsächlich ausgebildeten,

1) Auch in den sophistischen *Dialexeis* (7; S. 586 Diels — 2. Aufl. 646 f.) finden wir allerdings analoge Folgerungen aus den sachverständigen Handwerksbetrieben auf das politische Leben, ob nach dem Vorgange des Sokrates, wissen wir nicht. Der Gedanke mochte damals wohl überhaupt nahe liegen, wenn er auch von Sokrates mit besonderer Energie betont wurde und erst in der Sokratik seine prinzipielle Bedeutung erlangt hat.

2) Hauptstelle Platon *de re publ.* II 11, p. 369 f.; vgl. auch II 14, p. 374 b, III 7, p. 394 e, 9, p. 397 e, 398 a, IV 17, p. 443 c, *Leg.* VIII 12 p. 846 f.

3) Xen. *Kyrop.* II 1, 21, namentlich VIII 2, 5 f.

4) Isokr. *Busir.* 15 f.

5) Arist. *Polit.* II 11, p. 1273^b, 9 f.

ziemlich weitgehenden Differenzierung der technischen Betriebe eine Grundlage vorhanden war, aber ebensowenig darf andererseits außer acht gelassen werden, daß erst in der systematischen Formulierung und Begründung, wie sie in der philosophischen Theorie gegeben wird, uns die ganze und prinzipielle Bedeutung der Arbeitsteilung entgegentritt.¹⁾ Auch ist ja das vornehmlich das Bezeichnende für die

1) Eine sehr weitgehende Arbeitsteilung in gewissen gewerblichen Betriebsarten hat die Erörterung Xenophons, Kyrop. VIII 2, 5 f. zur Voraussetzung — eine Arbeitsteilung, die der Spezialisierung modernen Fabrikbetriebs sehr nahe kommt. Andere Erwähnungen der Gewerbsverhältnisse des 5. und 4. Jahrhunderts — auch der Hinweis Xenophons selbst Memorab. II 7, 6 — reichen an diese Spezialisierung nicht heran. Es läßt sich m. E. doch auch die bestimmte Tendenz in der an unserer Stelle sich findenden Darlegung nicht verkennen, eine Tendenz, die in den Worten: *ἀνάγκη οὖν τὸν ἐν βραχυτάτῳ διατρέβοντα ἐργῶ τοῦτον καὶ ἄριστα δὴ ἡραγιάσθαι τοῦτο ποιεῖν*, ausgesprochen wird. Jedenfalls dürfen wir die hier von Xenophon vorausgesetzten Betriebsarten nicht zu sehr verallgemeinern, namentlich, wenn wir die in der Auffassung des Schriftstellers selbst liegende Tendenz der Verallgemeinerung einer auf die weitestgehende Arbeitsteilung sich begründenden Technik in Rechnung ziehen. Wir dürften uns die von Xenophon gegebene Schilderung noch leichter in die Praxis übersetzt denken, wenn es sich in ihr um Sklavenbetrieb handelte — dieser wird in der Darlegung Memorab. II 7, 3 ff. vorausgesetzt —; indessen dem scheint die Bemerkung: *ἐν δὲ ταῖς μεγάλαις πόλεσι διὰ τὸ πολλοὺς ἐκάστων δεῖσθαι ἀρκεῖ καὶ μία ἐκάστῳ τέχνη εἰς τὸ τρέφεσθαι· πολλὰν δ' οὐδ' ὅλη μία* zu widersprechen. Auch die berühmte Schilderung, die Plut. Perikl. 12 von der Mannigfaltigkeit technischer Berufe im Perikleischen Athen gegeben wird, kann ich nicht mehr ohne weiteres für unbedingt historisch ansehen, wenngleich der ganzen Darstellung offenbar wertvolle historische Materialien zugrunde liegen. Ich sehe hier die gleiche systematisierende Betrachtung, wie sie uns in den theoretischen Äußerungen des 4. Jahrhunderts entgegentritt. Die Tendenz ist verwandt der allerdings noch weniger historischen Darlegung bei Aristoteles, pol. Athen c. 24, wo sogar Aristides zum Urheber einer Politik gemacht wird, die eine systematische Durchführung der staatlichen Ernährung der athenischen Bevölkerung zum Ziele hat. Das, was gewiß bei der Baupolitik des Perikles nicht ohne Bedeutung war, die Möglichkeit, nicht genügend beschäftigten Athenern einen Erwerb zu verschaffen, tritt hier als ausschlaggebendes Motiv in den Vordergrund. Wir finden eine Gliederung des Volkes auf Grund einer systematisch durchgeführten Einteilung der technischen Betriebe, wie wir sie für das Athen des 5. Jahrhunderts kaum annehmen können, vgl. die Worte: *παντοδαπῆς ἐργασίας φανείσης καὶ ποικίλων χρειῶν, αἱ πᾶσαν μὲν τέχνην ἐγείρουσαι πᾶσαν δὲ χεῖρα κινεῖσαι σχεδὸν ὅλην ποιοῦσιν ἔμμοτον τὴν πόλιν ἐξ αὐτῆς ἅμα κοσμουμένην καὶ τρεφομένην* und namentlich am Schluß des Kapitels: *ἐκάστη*

philosophische Theorie, insbesondere Platons, daß die Durchführung der Arbeitsteilung nicht bloß im Interesse des Individuums, das ein Werk zu betreiben hat, liegt, sondern zugleich und vor allem im Interesse der Gemeinschaft. Diese baut sich auf der Oikeiopraxis, d. h. auf dem Grundsatz auf, daß jeder einzelne dasjenige treibt, was ihm nach seiner Befähigung und seinem besonderen Berufe im Rahmen des Ganzen zu treiben zukommt.

Die weitere Ausgestaltung der in der Theorie des 4. Jahrhunderts auftauchenden Idee der Arbeitsteilung und Berufsgliederung zeigt sich in verschiedenen Schilderungen, die wir vornehmlich gerade aus den Anfängen der hellenistischen Epoche erhalten haben. Sie beziehen sich teils auf bekannte Kulturländer des Orients, teils auf Gegenden, die, der Phantasie ihren Ursprung verdankend, zu Schauplätzen romanhafter Darstellung gemacht werden. Jene Schilderungen haben, mehr oder weniger, bestimmte didaktische Zwecke; sie wollen nicht nur unterhalten, sondern verfolgen eine besondere Tendenz. Die alten Kulturstaaten Ägyptens und Indiens sowie die fabelhaften Länder, in die uns die romanhaften Erzählungen und Beschreibungen führen, zeigen die Verwirklichung dessen, was die Theorie der griechischen Philosophen aus dem Zusammenhange ihrer Anschauungen heraus als wünschenswert oder notwendig bezeichnet hatte. Wir dürfen nicht verkennen, wieviel der Orient hier dem griechischen Denken gegeben hat. Die scheinbare Stetigkeit und Unwandelbarkeit der Lebensverhältnisse, die in diesen Ländern uralter Kultur dem griechischen Beschauer entgegentraten, die Jahrhunderte hindurch, wie es schien, unverrückbar bestehende Ordnung der Lebenssphären bezeichneten einen eigentümlichen Gegensatz gegen die Beweglichkeit und Veränderlichkeit griechischen Wesens. Man glaubte in den alten und gesicherten Traditionen

δὲ τέχνη, καθάπερ στρατηγὸς ἰδίον στρατεύμα, τὸν θητικὸν ὄχλον καὶ ἰδιώτην συνεσταγμένον εἶχεν. Ob die Absicht, den „βάναντος ὄχλος“ nicht ἀργὸν καὶ σχολάζοντα λαμβάνειν wirklich ein so ausgeprägtes Ziel der Perikleischen Politik bezeichnet hat, ob diese angebliche Absicht nicht vielmehr aus Erwägungen des 4. Jahrhunderts hervorgegangen ist, scheint mir zum mindesten zweifelhaft, und ich weise darauf hin, daß an dieser ganzen Stelle Plutarch von einer politischen Tätigkeit des βάναντος ὄχλος auffallenderweise gar nicht die Rede ist — und umgekehrt nicht von der Tätigkeit der Metoeken, die [Xen.] de rep. Ath. I 12 eine so große Rolle im gewerblichen Leben Athens spielen.

orientalischer Herrschafts- und Kulturzusammenhänge festere Stützen für geordnete Erhaltung menschlichen Zusammenlebens zu erblicken als in den kurzlebigen, häufigen Wechseln und Störungen ausgesetzten Organismen griechischer Kultur. Aber so bereitwillig wir den Einfluß, den die umfassendere Kenntnis orientalischen Lebens auf die griechische Anschauung ausübte, anerkennen, so sehr muß andererseits wieder in Anrechnung gebracht werden, wieviel diese griechische Anschauung in die Verhältnisse des Orients hineintrug. Die Stabilität der orientalischen Zustände erschien ihr als ein Ergebnis kluger, systematischer Berechnung¹⁾ und der Mangel an jener kühnen, vielseitigen Initiative und lebendigen Durchdringung aller Verhältnisse, die das griechische Wesen auszeichneten, als Ausfluß einer höheren, über den Verhältnissen stehenden Weisheit. Die entscheidenden Gesichtspunkte der Arbeitsteilung und einer darauf beruhenden Berufsgliederung als sicherer Fundamente fester staatlicher Ordnung sind auf dem Boden griechischen Denkens erwachsen. Sie machen sich demzufolge zum Teil ebenso in den phantastischen Schilderungen romanhafter Utopien geltend, wie sie die scheinbar historischen Darstellungen orientalischer Kulturländer beherrschen. Es ist ja auch kein Zufall, daß der Hauptgewährsmann für die uns in Diodors erstem Buche erhaltene ausführliche Schilderung der ägyptischen Zustände, Hekataeos von Teos, sich zugleich in seinem Werke über die Hyperboreer²⁾ selbst in hervorragender Weise an den romanhaften Tendenzdichtungen beteiligte.

Unter den orientalischen Kulturstaaten waren es, wie schon hervorgehoben wurde, besonders Ägypten und Indien, die in ihren tatsächlichen Zuständen vielfache Anknüpfungen für die systematisierenden Theorien griechischer Beobachter boten. Das Wunderland Indien zog nicht nur durch den Reichtum seiner Natur, sondern auch durch die Mannigfaltigkeit seiner Lebensgliederung das Interesse auf sich.

1) Sehr bezeichnend ist es, wie Diod. II 29, 4 ff. die auf fester, erblicher Tradition beruhende Stetigkeit astrologischer, d. h. philosophischer Wissenschaft den beständigen Neuerungen, denen das philosophische Erkennen bei den Griechen ausgesetzt sei, gegenübergestellt wird. Die Grundlage für das hier sich findende Urteil gibt eine in Babylon vorhandene Erblichkeit des Priestertums (vgl. Zimmern, KAT³ S. 589, namentlich den von diesem Forscher S. 533 f. mitgeteilten Text); aber griechisch oder hellenistisch ist die systematisierende Deutung der babylonischen Institutionen.

2) F. H. G. II S. 486 ff.; vgl. Diels, Frg. d. Vorsokr. S. 480 f.

Die in den griechischen Berichten über Indien anscheinend vorliegende Verwechslung zwischen den aus vielfacher beruflicher Spaltung hervorgegangenen Lebensständen oder Beschäftigungsklassen und den eigentlichen Kasten¹⁾ hat wohl noch dazu beigetragen, den Eindruck der kunstvollen beruflichen Gliederung in den indischen Lebensverhältnissen bei den Griechen zu steigern. Jedenfalls war das Ergebnis, zu dem die Darstellung des Megasthenes gelangte, daß es nicht angehe, daß jemand zugleich zwei Handwerke betreibe oder aus einer Klasse in die andere übertrete, durchaus im Sinne der in der griechischen Philosophie aufgekommenen Theorie der Arbeitsteilung und Berufsgliederung. Auch das ist charakteristisch, daß nur den Philosophen ein Wechsel in den Beschäf-

1) Über die Kasten vgl. Pischel, Handwörterb. d. Staatsw., 2. Aufl., V S. 45 ff. Jolly, Z. D. M. G. Bd. 50, S. 507 ff. — anderer Meinung Oldenberg, Z. D. M. G. Bd. 51, S. 267 ff. Pischel hat die wohl zutreffende Vermutung ausgesprochen, daß die griechischen Berichte des Megasthenes u. a. die Stände (varna) und Kasten (jati) durcheinandergeworfen hätten. Auf die Kastenordnung wird anscheinend vor allem durch die Erwähnung des Verbotes, aus einem *yévos* in das andere zu heiraten, hingewiesen. Doch bedarf die Frage, wie sich die ausführliche Schilderung, die Megasthenes von der Einteilung des indischen Volkes gegeben hat (uns im Auszug erhalten bei Arr. Ind. 11 f. Strabo XV 1, 39 ff. Diod. II 40), zu den tatsächlichen Zuständen Indiens verhält, noch eingehender Untersuchung. Auch ist ja wohl nicht zu bezweifeln, daß die Kasteneinteilung sich zum Teil an berufliche Klassen angelehnt hat. Offenbar befindet sich in der Darstellung des Megasthenes wertvolles Material. Die Krieger, die jedenfalls nicht der großen Kaste der Kshatriya entsprechen, und die Ackerbauer — das zweite und fünfte *yévos* des Megasthenes — finden sich auch in einem merkwürdigen indischen Schema Naradasmṛti V 22 f., (Sacred Books XXXIII ed. Jolly) wo es heißt: „Besoldete Diener (Lohnarbeiter) gibt es dreierlei, höhere, mittlere und niedrige. Ihr Lohn entspricht ihren Fähigkeiten und Diensten. Höhere sind die Krieger, mittlere die Ackerbauer, niedrige die Lastträger. Dies sind die drei Arten von Dienern.“ Die Anschauung, daß das Land dem König gehört, wird auch in indischen Texten vorgetragen. Auch die bei Strabo XV 1, 46 und Arr. Ind. 12, 1 erhaltene Notiz, daß die Handwerker bestimmte Dienste leisten müssen, wird durch Vishnu III 32 (Sacred Books VII ed. Jolly) bestätigt, wonach die Handwerker für den König an bestimmten Tagen arbeiten müssen. Und mit den *ἐργοποι* oder *ἐκτεκονοι*, die als das sechste *yévos* bei Megasthenes erscheinen, sind wohl die in indischen Quellen genannten Spione gemeint, von denen verschiedentlich im Gesetzbuch des Manu die Rede ist; vgl. VII 122. 184. IX 256 (Sacred Books XXV ed. Bühler). Ich verdanke diese Hinweise auf indische Quellen der Güte meines Kollegen Jolly.

tigungen gestattet, daß ihr Beruf nicht an die Schranken einer bestimmten Kaste gebunden ist.¹⁾ Diese Vorzugsstellung der Philosophen entspricht im allgemeinen durchaus der führenden Rolle, die sie in der griechischen Theorie spielen; auch hier sind sie als Leiter des Staates nicht selbst den beengenden Schranken beruflicher Gliederung unterworfen.

Den stärksten Einfluß auf die griechische Anschauung hat Ägypten, das schon lange als ein Musterland, als der klassische Boden uralter politischer und religiöser Weisheit galt, durch seine in sehr frühe Zeiten zurückgehende, stark ausgebildete tatsächliche Arbeitsteilung ausgeübt. Bereits Isokrates hatte den von ihm aufgestellten Gesichtspunkt beruflicher Differenzierung in einer alten ägyptischen Staats- und Gesellschaftsordnung, die er dem Busiris zuschrieb, verwirklicht gefunden.²⁾ In der vornehmlich nach Hekataeos³⁾ gegebenen Schilderung Ägyptens, die wir bei Diodor lesen, finden wir eine Einteilung des Volkes, die in hohem Maße den Erfordernissen technischer Differenzierung und Gliederung der Berufe entspricht.⁴⁾ Die eigentlich erwerbende Masse des Volkes zerfällt hier in die drei großen Stände der Bauern, Hirten und Handwerker. Für diese Einteilung ist vor allem das nur durch beständige Erfahrung und Gewöhnung zu erreichende berufsmäßige Sachverständnis, das nicht bloß bei den Handwerkern, sondern auch bei den Ständen der Ackerbauer und Hirten zur Geltung gelangt, maßgebend. Für den Handwerkerstand ist besonders charakteristisch die Bestimmung, daß niemand mehrere Handwerksbetriebe zugleich ausüben darf. Wir dürfen hier die entsprechende Vorschrift des Platonischen Gesetzesstaates⁵⁾ um so mehr als Vorbild ansehen, da die Begründung, die Diodor für die ägyptische Vorschrift gibt, durchaus im Sinne der Platonischen Theorie gehalten ist. Es liegt einerseits im Interesse der Sache selbst, die betrieben wird, des Handwerkes, das ausgeübt wird, daß alle Tätigkeit berufsmäßig hierauf konzentriert wird.⁶⁾ Es entspricht aber andererseits auch dem Interesse des Staates, daß jeder bei der ihm gebührenden und vertrauten

1) Strabo XV 1, 49. Arr. Ind. 12, 9,

2) Isokr. Busir. 15 ff.

3) Vgl. vor allem E. Schwartz, Rh. Mus. XL. 223 ff

4) Diod. I 74.

5) Plato Leg. VIII 12 p. 846—847.

6) Deshalb nehmen auch die Handwerker in Ägypten ebenso wie im Platonischen Gesetzesstaat nicht an den eigentlichen Staatsgeschäften (*πολιτεία*) teil.

Arbeit bleibe, damit nicht jene Vielgeschäftigkeit einreiße, die in den demokratischen Staaten von Hellas eine Quelle beständiger Kompetenzüberschreitungen und unruhiger Neuerungen bildet.¹⁾ So wird auch die Erwerbsarbeit nicht bloß um ihrer selbst, sondern zugleich auch um der Interessen der staatlichen Ordnung willen unter den Gesichtspunkt eines Berufes gestellt, — ein Gesichtspunkt, der eine feste Ordnung und Einteilung aller wirtschaftlichen Beschäftigungen und eine darauf begründete Organisation des Volkes bedingt. Zu den wirtschaftlichen Ständen des ägyptischen Landes treten dann die höheren Stände der Priester und Krieger hinzu. Auch auf sie findet der Gesichtspunkt Anwendung, daß nur eine durch das ganze Leben fortgesetzte berufsmäßige Beschäftigung mit den sakralen und militärischen Angelegenheiten eine erfolgreiche Führung dieser Geschäfte ermöglicht.²⁾ Die Priester vertreten hier wie im Staate des Euhemeros und in anderen verwandten Schilderungen in gewissem Sinne das Beamtentum; sie sind auf Grund ihrer überlegenen Kenntnisse in den Wissenschaften, namentlich der Astrologie, zugleich die eigentlichen Leiter des Staates, die obersten Berater des Königs.

Eine ähnliche Einteilung in Berufsstände, wie in der Darstellung des Hekataeos vom alten Ägypten finden wir auch in der Beschreibung, die Euhemeros von dem Leben seines Idealstaates auf der Insel Panchaea entwirft.³⁾

Auch hier werden die Erwerbsstände der Landbebauer, Hirten und Handwerker zu einem Schema mit den Ständen der Priester und Krieger verbunden, so daß im ganzen dieselbe Gliederung wiederkehrt wie im alten Ägypten, und wir dürfen wohl annehmen, daß auch bei der Einteilung des Euhemeros die Idee beruflicher Arbeitsgliederung eine ähnliche Rolle gespielt hat, wie in jener Schilderung der ägyptischen Verhältnisse.⁴⁾

Der Gesichtspunkt fester beruflicher Organisation wird zum Teil

1) Diod. I 74, 7.

2) Diod. I 73, 3. 9.

3) Diod. V 45, 3. Schon in dem Staatsentwurf des Hippodamos von Milet dürfen wir wohl ein Vorbild für die Einteilung des Euhemeros sehen; vgl. Poehlmann, *Gesch. d. ant. Kommun. u. Sozial.* II 65. Jacoby, *P-W.* VI 963.

4) Eine verwandte, wenn auch nicht ganz gleich lautende Einteilung treffen wir im glücklichen Arabien bei Strabo XVI 4, 25 p. 782; vgl. Rohde, *Gr. Roman* S. 223, 1.

dahin gesteigert, daß die Erbllichkeit des Berufes als die bewährteste Grundlage seiner vollkommenen Erfüllung erscheint. Erst so bildet sich jene Sicherheit der Tradition aus, die eine wirkliche Beherrschung eines bestimmten Faches ermöglicht. Dieser Vorzug der Erbllichkeit zeigt sich in gleicher Weise bei den Chaldäern als Vertretern astrologischer Wissenschaft wie bei den Handwerkern Ägyptens.¹⁾ Haben wir in diesen Theorien nicht schon ein gewisses Vorbild für die erblichen Berufsstände, die in der späteren römischen Kaiserzeit einen so bezeichnenden Zug in dem Gesamtbilde der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse des Reiches bilden?

Noch ein weiteres Moment, das für diese gesamte berufsständische Konstruktion des Staates von Bedeutung ist, muß hervorgehoben werden, ein Moment, das durchaus auch in der Richtung der bereits von Platon aufgestellten Gesichtspunkte liegt. Wir haben vorher schon angeführt, daß — im Sinne dieser Theorie — die Beschränkung des einzelnen auf einen bestimmten Beruf, die Bindung der verschiedenen Kräfte an bestimmte Lebenssphären dem Interesse der staatlichen Ordnung, ihrer Stetigkeit und Festigkeit entspricht. Die technische Differenzierung und Arbeitsteilung, die die Grundlage der ständischen Organisation bildet, wirkt nun zugleich dahin, die einzelnen Kräfte so auszubilden, daß das Ganze des Staatswesens den entscheidenden Gewinn von ihrer Arbeit davonträgt. Die durch sachverständigen technischen Betrieb auf das höchste gesteigerten Leistungen kommen der Gesamtheit zugute, sie ermöglichen vor allem, denjenigen Ständen, die ihre besondere Tätigkeit der Regierung oder dem äußeren Schutze des Staates widmen, entsprechende Belohnung und ausreichenden Unterhalt zu gewähren.²⁾ Der Gedanke

1) Diod. II 29, 4. I 74, 6. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß an beiden Stellen als besonderer Vorzug der erblichen Erlernung eines bestimmten Berufes der Umstand betont wird, daß die Übertragung der Kunst in diesem Falle nicht durch den Neid des Lehrers auf die Schüler beeinträchtigt wird. Wir sehen hier, wie in der Darstellung der verschiedenen Länder eine einheitliche Anschauung wirkt, die natürlich nicht erst das Werk Diodors ist, die vielleicht doch auch auf eine gemeinsame Vorlage für beide Stellen hinweist.

2) Vgl. z. B. was Diod. I 73, 3 über die ägyptischen Priester gesagt ist: „οὕτε τοὺς πάντων προβουλευομένους ἐνδεεῖς εἶναι (sc. φροντο δειν) τῶν ἀναγκαίων.“

einer für Verwaltung staatlicher Ämter aufzubringenden Remuneration entwickelt sich so im engen Zusammenhange mit der Idee einer arbeitsteiligen Organisation der Gesamtwirtschaft des Staates. In dem Roman des Euhemeros dient der staatliche Gesamtbesitz an Grund und Boden¹⁾ dazu, bei der Verteilung der Feldfrüchte und Erzeugnisse der Viehzucht jedem einzelnen das zukommen zu lassen, was ihm gebührt, vor allem aber auch den Leitern des Staates, den Priestern, ein reichliches Einkommen zu sichern. Die Bebauung des Bodens, Züchtung des Viehs usw. erscheinen als öffentliche Leistungen²⁾, die entsprechend honoriert und in besonderen Fällen noch durch besondere Prämien ausgezeichnet werden.

Wenn in der hellenischen Polis die Voraussetzung für die rege Beschäftigung des Gesamtbürgertums mit den staatlichen Geschäften das Vorhandensein einer abhängigen und dienenden Schicht der Bevölkerung bildet, so bewirkt in den soeben besprochenen Theorien eine durchgeführte technische Berufsgliederung der gesamten Bevölkerung des Staates, daß die in besonderem Maße zu staatlicher Tätigkeit Befähigten und Berufenen dieser ihre vollen Kräfte widmen können.

In entschiedenem Widerspruch mit der auf Arbeitsteilung begründeten ständischen Organisation scheint es zu stehen, wenn in dem „Sonnenstaate“ des Jambulos die Bewohner dieses Staates nicht dauernd auf Grund der verschiedenen Arbeiten, die sie verrichten, in verschiedene Berufsklassen oder Stände geschieden werden, sondern in systematischem, nach einheitlichem Plane durchgeführtem Wechsel untereinander die verschiedenen Arbeitsleistungen vollbringen, die für den Gesamtstaat notwendig sind.³⁾ Es liegt hier anscheinend der Versuch vor, die technische Beherrschung aller besonderen Aufgaben mit Vielseitigkeit der Ausbildung zu vereinen, aber die von dem Gesamtinteresse und den Gesamtbedürfnissen des Staates ausgehende, bis ins einzelste durchgeführte

1) Diod. V 45, 5. Vgl. hierzu Poehlmann, Gesch. d. ant. Kommun. u. Sozial. II S. 61 ff.

2) Ähnlich wird z. B. auch in der Schilderung der ägyptischen und indischen Verhältnisse bei Diodor das Gesamtinteresse des Staates an den Leistungen der *γεωργοί, νομῆς* usw. hervorgehoben (Diod. I 74, 1 ff. II 40, 4 f.).

3) Diod. II 69, 5 f.

Ordnung der Lebensverhältnisse, die gemeinschaftliche Regelung und strenge Kontrolle aller Beschäftigungen und Arbeiten berechtigen uns, zugleich auch diese Schilderung des Lebens im Sonnenstaate in den Rahmen jener Theorien einzufügen, die eine vollkommenere Entfaltung menschlichen Zusammenlebens durch ein zusammenhängendes, sowohl dem Gesamtinteresse des Staates entsprechendes wie den technischen Anforderungen Rechnung tragendes System von Arbeitsleistungen zu verwirklichen streben.

In den Zusammenhang dieser allgemeinen Anschauung gehören in gewissem Sinne auch die Schilderungen, die uns Diodor in seiner Darstellung der ägyptischen Zustände von dem Leben der ägyptischen Könige¹⁾ und in seiner Beschreibung Äthiopiens von dem der äthiopischen Herrscher²⁾ gibt. Diese Schilderungen erhalten ihr eigentümliches Gepräge durch die genaue Einteilung des Lebens der Könige, eine Regelung und Bindung, die nur in einer Ordenserziehung und einem Ordensleben ihre Analogie haben dürften. Auf der strengen Durchführung der Regel durch das ganze Leben, auf dem unbedingten Festhalten an dem, was „die Gesetze über jeden einzelnen Fall vorschreiben“³⁾, beruhen der Segen und die Dauer der Regierungen dieser Herrscher. Wir sehen so die völlige Abhängigkeit der Person von dem sachlichen System, das sie durchaus in seinen Kreis festbannt und ihr jegliche Bewegungsfreiheit nimmt. Das Gesetz verliert hier die lebendige Kraft und die unmittelbare Fühlung mit dem persönlichen Leben, die es in der hellenischen Polis bewährt hat. Es führt zu einer Erstarrung und Versteinierung der Lebensbeziehungen und Lebensverhältnisse.

Unsere bisherige Erörterung hatte es mit Theorien zu tun, die einen neuen Grund für das staatliche Leben, für ein ersprießliches und geordnetes Zusammenleben der Menschen überhaupt zu legen versuchen. Aber auch in den geschichtlichen Verhältnissen selbst sehen wir die neuen Kräfte und veränderten Lebensrichtungen, die jene Theorien bestimmen, wirken. Zunächst zeigt sich der

1) Diod. I 70f. A. v. Gutschmid wollte in dieser Schilderung einen ägyptischen Königsspiegel sehen. Ähnlich urteilt Eрман, Ägypten I 104.

2) Diod. III 5f. Auch diese Beschreibung geht jedenfalls auf eine hellenistische Quelle, die zugleich der Darstellung bei Strabo XVII 821ff. zugrunde liegt, zurück.

3) Diod. I 71, 1.

Einfluß der Arbeitsteilung und beruflichen Organisation vor allem in der Umgestaltung des Staates, der Neubildung seiner Organe als besonderer Träger staatlicher Funktionen. Auf einem bestimmten Gebiete staatlichen Lebens, dem militärischen, war die Ausbildung eines besonderen Berufsstandes am frühesten erfolgt.¹⁾ Bereits seit Anfang des 4. Jahrhunderts gewinnt das Söldnertum immer mehr an Bedeutung und wird der Hauptträger der fortschreitenden technischen Vervollkommenung des Heerwesens. Auch die eigentümliche Kraft nationalen makedonischen Lebens wird, namentlich durch die Weltherrschaftspolitik Alexanders, in diese Entwicklung hineingezogen und ihr dienstbar gemacht. Für die politische Tätigkeit im engeren Sinne, für die Aufgaben staatlicher Verwaltung tritt ebenfalls die Notwendigkeit besonderer Befähigung und Ausbildung immer stärker hervor. Nicht nur die philosophische Begründung staatlicher Tätigkeit durch die Idee des Wissens wirkt in dieser Richtung, sondern auch die größere Ausdehnung staatlicher Machtverhältnisse, die neuen Aufgaben einer Großmachtpolitik drängen auf eine völlige Umgestaltung staatlicher Wirksamkeit hin. In den großen Reichen der hellenistischen Periode, vornehmlich bei dem innerlich geschlossensten und ausgebildeten Typus dieser neuen Staatenbildungen, dem ptolemäischen Ägypten, finden wir schon eine weitgehende Arbeitsteilung in der Organisation und Verwaltung des Staates. Es ergibt sich so vor allem eine Tatsache von entscheidender Bedeutung. Das staatliche Leben löst sich jetzt als ein besonderes Lebensgebiet aus der Gesamtheit der Lebensaufgaben, die es vorher beherrscht hat, los und fällt in zunehmendem Maße unter den Begriff des Technischen. Die staatliche Tätigkeit erfordert eine umfassende Kenntnis der staatlichen Angelegenheiten, besondere Befähigung für deren Verwaltung, gereifte Erfahrung, die aus langandauernder Beschäftigung mit ihnen und aus fortgesetzter Übung hervorgeht. Somit bildet sich das eigentümliche Gebiet eines besonderen staatlichen Berufes, der aus dem allgemeinen Rahmen bürgerlicher Tätigkeit und bürgerlicher Tugend, innerhalb dessen sich das staatliche Leben in der Polis bewegt hatte, herausfällt. Die Bedeutung des Prinzips der Arbeitsteilung

1) Selbst in der vollen Ausgestaltung der demokratischen Polis war der Gesichtspunkt, daß gerade für die militärischen Ämter ein gewisses technisches Sachverständnis nötig sei, nicht völlig verloren gegangen.

für die Ausgestaltung eines besonderen politischen Berufslebens tritt um so stärker hervor, je mehr auch die übrigen Tätigkeiten des Lebens sich zu besonderen Berufen ausbilden, die das Interesse und die Wirksamkeit derer, die sich ihnen hingeben, absorbieren. Gerade dadurch erfolgt in immer steigendem Maße ihre Emanzipierung von dem Zusammenhange mit dem Staatsleben.

Das Leben der hellenischen Polis beruhte auf einer eigentümlichen Personalunion von Herrschen und Gehorchen, von *ἄρχειν* und *ἄρχεσθαι*, die der einzelne Bürger in beständigem Wechsel vollzog. Diese Personalunion löst sich jetzt auf und macht einer dauernden, sachlichen Scheidung in *ἄρχοντες* und *ἀρχόμενοι*, in Herrschende und Untertanen Platz. Die Ausübung der Herrschaftsgewalt des Staates kommt nur denjenigen zu, die durch besondere Befähigung und Erfahrung in staatlichen Angelegenheiten dazu berechtigt sind. Den übrigen, der großen Masse der Bevölkerung, wird die passive Rolle des Untertanentums zugeteilt. So gestaltet sich ein besonderer Stand von Regierenden, der eben in der Idee eines für staatliche Geschäfte vornehmlich befähigten und geschulten Beamtentums seine Rechtfertigung findet.¹⁾ Die Einheit des Staates ist jetzt nicht mehr in einem einheitlich gearteten aber vielseitig tätigen Bürgertum gegeben, sondern in jener technischen Beherrschung staatlicher Aufgaben, wie sie in ihrer höchsten Steigerung und Zusammenfassung in der Kunst des Regenten zutage tritt.²⁾ Damit wird aber allerdings der Zweck staatlichen Lebens selbst wesentlich verändert. An die Stelle des sittlichen Staatszweckes, der in den gemeinsamen Lebensaufgaben des Bürgertums verwirklicht werden soll, tritt immer mehr der technische Gesichtspunkt. In dem Bruchstücke einer aus der hellenistischen Epoche stammenden allgemeinen politischen Erörterung, das uns Suidas aufbewahrt hat³⁾, heißt es, daß

1) In der hellenistischen Zeit ist somit schon die Grundlage für das Berufsbeamtentum der römischen Kaiserzeit gegeben. Danach bedarf die Behauptung von Schmoller, Umriss u. Untersuchungen z. Verfassungs-, Verwaltungs- und Wirtschaftsgesch. S. 292, die große Epoche des Überganges von den alten Formen der Amtsverfassung zum Berufsbeamtentum liege für die antike Welt in den Jahrhunderten des Prinzipates von Augustus bis Diokletian, der Berichtigung.

2) Vgl. hierzu „Studien z. Entw. d. Monarchie im Altert.“ S. 26 f.

3) Suid. u. *βασιλεία: οὗτε φέρεται οὗτε τὸ δίκαιον ἀποδίδουσι τοῖς ἀνθρώ-*

diejenigen, die ein Heer befehligen und die staatlichen Angelegenheiten einsichtig verwalten können, d. h. also die Persönlichkeiten von besonderer militärischer und staatsmännischer Befähigung eben hierdurch — und hierdurch allein — das Recht erhalten, an die Spitze eines Staates zu treten, die staatliche Gewalt in ihrer Person zu vereinigen. Das technische Können wird damit als der ausschließliche Rechtstitel für die Ausübung der Herrschaftsrechte des Staates bezeichnet. Es bedarf keiner längeren Ausführung, welche Wichtigkeit für das erweiterte staatliche Leben, für die großen Machtbildungen der hellenistischen Periode die Idee eines sachverständigen Beamtentums und eine technische Beherrschung der Machtmittel des Staates gewonnen haben. Aber ebensowenig ist die Gefahr zu verkennen, die durch die einseitige Geltendmachung des technischen Elementes dem Staatsleben drohte. Wenn die sittlichen Zwecke des Staatslebens hinter seinen technischen Aufgaben zurücktreten, so wird die Folge sein, daß auch die sittlichen Kräfte des Staates immer mehr durch die technischen ersetzt werden. Der Verwaltungsmechanismus des Ptolemaeerreiches und noch mehr der Beamtenstaat des spätrömischen Kaisertums, der alles selbständige staatliche Leben des Altertums in sich verschlungen hat, sind die bezeichnenden Repräsentanten einer solchen einseitigen Entwicklung. Dieser Beamtenstaat in seiner technischen Durchbildung ist zuletzt sich selbst zum Zwecke geworden und hat damit die lebendige Beziehung zu den höchsten Aufgaben des staatlichen Lebens verloren.

Dem praktischen, namentlich politischen Leben gegenüber hatte das theoretische Leben schon seit der Zeit der Sophistik und der sokratischen Philosophie eine immer steigende Bedeutung für die hellenische Kultur gewonnen. Aber solange die Polis mit ihren geistigen Kräften und Idealen lebendig blieb, verlor auch die wissenschaftliche Betrachtung im allgemeinen nicht ihre Fühlung mit den Aufgaben staatlichen Gemeinschaftslebens. Und in dem umfassenden und großen Sinn, in dem Platon und noch Aristoteles die philosophische Forschung faßten, sollten ja auch

ποῖς τὰς βασιλείας, ἀλλὰ τοῖς δυναμένοις ἡγεῖσθαι στρατοπέδου καὶ χειρῶν πράγματα νοῦνεχῶς (vgl. hierzu Isokr. II 35: τὸ δ' ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων γομνάζεσθαι δένασθαι σε χρῆσθαι τοῖς πράγμασι ποιήσει). Vgl. auch Just. XIII 2, 12.

die Kräfte des einzelnen zu einer allseitigen Durchdringung und Beherrschung der Welt- und Lebensprobleme zusammengefaßt werden. Jetzt löst sich dieser Zusammenhang des wissenschaftlichen Betriebes mit dem staatlichen Gemeinschaftsleben. Jetzt treten auch in der Wissenschaft die technischen Gesichtspunkte immer einseitiger in den Vordergrund. Jetzt macht sich auch hier immer stärker die Arbeitsteilung geltend, die aus dem Ganzen wissenschaftlicher Weltauffassung einzelne Gebiete der Wissenschaft als besondere Arbeitsgebiete herauslöst. Die wissenschaftliche Methode wird nicht nur im allgemeinen weiter ausgebildet, sondern im besonderen auch den eigentümlichen Aufgaben jener einzelnen wissenschaftlichen Arbeitsgebiete immer mehr angepaßt.

Allerdings knüpft diese Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens an die neuen Wege, die die großen philosophischen Schulen Athens eingeschlagen, an die umfassenden Forschungsaufgaben, die sie gestellt hatten, an. Die Akademie Platons hat auch hier vorbildlich gewirkt. In ihr wie in der peripatetischen Schule war eine großartige Organisation der wissenschaftlichen Arbeit, ihres Lehr- und Lernbetriebes durchgeführt, die eine weitgehende Arbeitsteilung zur Voraussetzung hatte. Aber wie das Bürgertum des platonischen Staates eine einheitliche Gesamtwelt sittlicher Lebensgemeinschaft repräsentiert, so hält Platon auch in der wissenschaftlichen Arbeitsteilung die Gemeinschaft, deren schöpferische Kraft vornehmlich in dem Haupte der akademischen Genossenschaft gegeben ist, als die organisatorische Potenz dieser wissenschaftlichen Arbeit fest. Die Gesamtheit der in der Akademie vereinigten Arbeitsgemeinde lebt im Ganzen einer umfassenden und einheitlichen Welt- und Lebensauffassung. Das große Vorbild der Arbeitsgemeinschaft, das die Akademie darstellt, ist auch in der hellenistischen Epoche von Bedeutung gewesen. Es genügt hier auf das Museion in Alexandria hinzuweisen. Große Konzentration wissenschaftlicher Arbeitsmittel, umfassendes Beobachtungsmaterial aus dem Gebiete der Natur und ausgedehnte bibliothekarische Sammlungen bieten wenigstens an besonders bevorzugten Mittelpunkten dieses neuen wissenschaftlichen Lebens für die Forschung wie für den Lehr- und Lernbetrieb außerordentlich wertvolle Grundlagen dar. Nur treten hier allerdings an Stelle der freien Verbindung der zu gemeinsamem wissenschaftlichem Leben verbundenen Genossen monarchische Veranstaltung

und monarchische Leitung. Vor allem aber ist die Vereinigung, die wir bei den wissenschaftlichen Anstalten der hellenistischen Periode finden, im wesentlichen eine äußere und ändert in der Hauptsache nichts an dem Gesamtcharakter des wissenschaftlichen Wesens dieser Zeit. Dieser Charakter ist der einer spezifisch gelehrten Beschäftigung.¹⁾ Die Gelehrsamkeit wird jetzt zum ersten Male eine wichtige Potenz der allgemeinen Weltkultur. Es handelt sich um die systematische Beherrschung und Durcharbeitung bestimmter wissenschaftlicher Stoffgebiete, die als solche die Berufarbeit des einzelnen völlig in Anspruch nehmen. Die Wissenschaft als solche wird Selbstzweck, und zwar nicht sowohl als ein Ganzes der Welterkenntnis und Weltauffassung, als vielmehr in ihren einzelnen Teilgebieten und Teilaufgaben. Es bildet sich ein Stand der Gelehrten aus, der eine ganz bestimmte Sphäre der Lebensorganisation repräsentiert. Die Aufgaben wissenschaftlicher Forschung finden so zum Teil in besonderen, ihrem eigentümlichen Charakter entsprechenden Lebensformen eine neue Grundlage ihrer Erfüllung.

Wie auf den Gebieten des militärischen, staatlichen, wissenschaftlichen Lebens tritt uns die Bedeutung des Technischen als eines neuen Prinzipes der Lebensgliederung auch in derjenigen Sphäre entgegen, die wir im engeren Sinne als die eigentlich technische bezeichnen können, in der Sphäre des industriellen und gewerblichen Lebens. Wir haben schon auf die weitgehende tatsächliche Differenzierung wirtschaftlicher Betriebe, wie sie namentlich seit dem 5. Jahrhundert eingetreten war, hingewiesen. Sie hängt zusammen mit einer intensiveren Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens überhaupt und kann in diesem Sinne auch als ein Ergebnis der Kultur der Polis betrachtet werden. Hier beschäftigt uns nicht die wirtschaftliche Seite dieses Prozesses, sondern das für den Zusammenhang unserer Betrachtung entscheidende Moment liegt darin, daß die wirtschaftliche Arbeitsteilung jetzt zur Grundlage einer beruflichen Organisation wird, die als solche aus dem Zusammenhange der durch die Polis vertretenen Lebenstendenzen heraustritt. Wir haben in einer verhältnismäßig

1) Daß die peripatetische Schule in dieser Beziehung dem hellenistischen Wissenschaftsbetriebe schon näher steht als die Akademie, darauf braucht hier nur hingewiesen zu werden.

großen Zahl von kleinasiatischen Inschriften aus der römischen Kaiserzeit¹⁾ Belege für Genossenschaften von Handwerkern, die auf einer stark ausgebildeten Spezialisierung der Handwerksbetriebe beruhen. Man hat bisher meistens angenommen, daß diese Handwerkerinnungen nach dem Vorbilde der römischen Vereine auf griechischem oder hellenistischem Boden gebildet worden seien.²⁾ Es muß allerdings unter dieser Voraussetzung als sehr wunderbar erscheinen, daß diese angeblichen Nachbildungen römischer Vereinsverfassung und römischen Vereinsrechtes gerade im hellenistischen Kleinasien in so großer Zahl und in so eigentümlicher Spezialisierung auftreten. Und macht es nicht die im vorstehenden geschilderte allgemeine Entwicklung technischer Berufsgliederung in der hellenistischen Epoche von vornherein auf das äußerste wahrscheinlich, daß die inneren in der Eigenart der hellenistischen Kultur liegenden Gründe, die auf eine berufliche Organisation des Lebens hindrängten, auch die Grundlage für die äußere Entwicklung abgegeben haben? Wir können jetzt aber noch bestimmter urteilen, seitdem wir eine alexandrinische Inschrift aus den letzten Dezennien des 3. Jahrhunderts besitzen, die sich als das Dekret einer Müllerinnung erweist.³⁾ Hier ist das römische Vorbild ausgeschlossen, und ebenso wenig ist die Annahme einer Anknüpfung an das pharaonische Ägypten statthaft.⁴⁾ Wir dürfen mit Bestimmtheit vermuten, daß diese Innungsverfassung nicht auf jenes einzelne Gewerbe des ptolemaeischen Ägypten beschränkt war⁵⁾, und dürfen es wenigstens als wahrscheinlich aussprechen, daß ähnliche Bildungen sich auch in den übrigen hellenistischen Reichen vollzogen haben.

1) Vgl. Oehler, *Eranos Vindobon.* S. 276 ff. Ziebarth, *Griech. Vereinswesen* S. 101 ff.

2) Ziebarth a. O. hat allerdings gegen diese Auffassung protestiert, ohne indessen für seine Anschauung vom griechischen Ursprung wirklich entscheidende Gründe vorzubringen.

3) Sie ist behandelt von Strack, *Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch.* IV 1903, S. 213 ff. (vgl. auch A. P. II 544. O. G. J. 729.) Strack hat mit erfreulicher Klarheit und Entschiedenheit die notwendigen allgemeinen Folgerungen daraus gezogen.

4) Vgl. Strack a. O. S. 217.

5) Im Ägypten der Ptolemaeer und der Kaiserzeit finden wir eine besonders reiche Spezialisierung der Gewerbe; vgl. die lehrreiche Zusammenstellung bei Wilcken, *Ostraka* I 688 ff.; auch I 330 ff.

Wir sehen in allen diesen Erscheinungen beruflicher Gliederung in den verschiedensten Sphären des Lebens einen wichtigen gemeinsamen Grundzug. Das technische Element, das in der Arbeitsteilung und der darauf gegründeten Differenzierung der Berufe zur Geltung gelangt, zeigt seine große Bedeutung für die Entwicklung des hellenischen Gesamtlebens dadurch, daß es jetzt zum ersten Male in vollem Maße gesellschaftsbildend wirkt.¹⁾ Auf der Grundlage der beruflichen Organisation entsteht eine neue gesellschaftliche Gliederung, die die veränderten Richtungen des Lebens deutlich erkennen läßt.

Wir befinden uns hier an einer wichtigen Wendung geschichtlichen Lebens. Eine neue Entwicklung antiker Kultur hebt an, die in einem inneren Gegensatze zu der mit dem Leben der Polis verknüpften Kultur steht. Die hellenische Polis beruht — gerade in der Zeit ihrer höchsten und eigenartigsten Ausbildung — durchaus auf dem personalen Prinzip. Die Person des Bürgers als solche ist die Trägerin aller Rechte und Pflichten.²⁾ Diese Richtung des Lebens wird jetzt durch das Übergewicht, das das technische Element erhält, wesentlich verändert. Die sachlich-technischen Zusammenhänge werden stärker als die personalen, die durch den Charakter der hellenischen Bürgergemeinde bedingt sind. Es wird zugleich der Grund gelegt zu einer Gestaltung der Lebensverhältnisse, die für die letzte Epoche des Altertums charakteristisch und von entscheidender Bedeutung geworden ist. Ich meine jene Verdinglichung des Lebens, die auf politischem, religiösem³⁾, sozialem und

1) Natürlich fehlt es auch früher nicht an Ansätzen hierzu. Solche Stellen, wie Arist. Pol. IV 4 p. 1291^b 17 ff. sind in dieser Hinsicht sehr lehrreich. Aber die eigentümlichen Interessensphären, die hiernach durch das Vorwiegen bestimmter Beschäftigungen einzelner Bevölkerungsklassen in griechischen Städten gebildet werden (*το ἀλιευτικόν, ἐμπορικόν, πορθμευστικόν, τρηρικόν* usw.) können doch nicht im Sinne der späteren Entwicklung als berufliche Klassenbildungen angesehen werden, vor allem schon deshalb nicht, weil von jenen bestimmten gesellschaftlich-wirtschaftlichen Interessen einzelner Bevölkerungsschichten aus der Versuch gemacht wird, das Gesamtleben des Staates zu bestimmen und zu beherrschen.

2) Soweit wesentliche Verschiedenheiten in diesen bestehen, werden sie vor allem durch den Unterschied zwischen Vollbürgertum und minderberechtigtem Bürgertum bedingt.

3) Auf religiösem Gebiete kommt sie schon früher in gewissem Maße in der Orphik und den Mysterienkulten zur Geltung. Aber ihre volle Ausgestaltung

wirtschaftlichem Gebiete sich gleichermaßen wahrnehmen läßt Rechte und Pflichten, Kräfte und Fähigkeiten werden an bestimmte Sachen und Vorgänge als solche geknüpft. Stellung und Geltung der Person werden immer mehr abhängig von den Dingen, den Verhältnissen. Jetzt stehen wir allerdings erst in den Anfängen dieser tiefgehenden inneren Umbildung antiken Wesens. Die individualistischen Tendenzen unserer Epoche scheinen sogar ganz andere Richtungen des Lebens aufzuweisen. Sie vermögen zunächst zum Teil auch die gesteigerten technischen Kräfte in ihren eigenen Dienst zu ziehen. Um so mehr ist es geboten, diese entscheidende Wendung in der Anschauung und Lebensgestaltung hervorzuheben, die auf die Lebensbetätigung des Individuums selbst und auf das innere Leben der Gesamtheit auf die Dauer einen so verhängnisvollen Einfluß ausgeübt hat. Die starke und einseitige Entwicklung des Technischen birgt ein Moment der Unfreiheit in sich. Es ist bedingt durch die Teilung des Lebens, die die Selbstständigkeit des Individuums gegenüber der Gesamtheit der Lebensaufgaben aufhebt, durch den Verzicht auf eine umfassende Beherrschung und freie Gestaltung der Lebensverhältnisse, soweit diese sich außerhalb des Bereiches besonderer berufsmäßiger Beschäftigung befinden. Die Persönlichkeit des einzelnen wird dadurch in zunehmendem Maße auch innerlich abhängig von anderen Gewalten, wird unfähig zu einer vielseitigen Entfaltung des individuellen Wesens. Der einzelne wird zuletzt in ein umfassendes sachliches System eingefügt, das immer mehr seine Selbstbestimmung einschränkt.

Indessen, so wird man einwenden, handelt es sich hier nicht um Schwierigkeiten und Gefahren, die an und für sich im Wesen der Arbeitsteilung liegen, mit der aus intensiver Kulturentwicklung sich ergebenden technischen Ausgestaltung besonderer Lebensberufe not-

erscheint erst am Ende des Altertums. Auch in die christliche Religion ist ja von dieser Verdinglichung des religiösen Lebens viel übergegangen. Im ursprünglichen Christentum ist sie nicht begründet. In der Reformation ist der sakramentale Charakter des Christentums wenigstens im Prinzip überwunden (vgl. vor allem Luthers Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche). Die Verdinglichung des religiösen Lebens ist durch eigentümliche religiöse Anschauungen und Institutionen, die später noch ihre Würdigung finden werden, besonders bedingt.

wendig verknüpft sind? Gewiß, aber gerade unsere eigene Zeit mit ihrer ungeheuren Arbeitsteilung und ihrer unermeßlichen Ausbildung technischen Lebens hat uns zugleich den Blick für jene Gefahren geschärft. Wir dürfen sagen: Eine Kultur, die nicht die aus ihr hervorgehende Spezialisierung und Teilung des Lebens durch zusammenfassende Kräfte zu überwinden vermag, trägt den Keim des Verfalles und Todes in sich. So ist es denn für das Altertum verhängnisvoll geworden, daß die an sich für die Entwicklung antiker Kultur vielfach so fruchtbare und ergiebige Arbeitsteilung kein genügendes Gegengewicht in anderen Kräften des Lebens gefunden hat.¹⁾ Die stärkere Ausbildung des Technischen fällt in eine Zeit, in der die innere Kraft der Polis dahinschwindet, und dient geradezu als Mittel, diesen Prozeß noch zu steigern und zu beschleunigen, die Autarkie der Polis zu nichte zu machen. Die universalen Tendenzen der Epoche verstärken die Loslösung des technischen Elementes von dem beschränkten Betätigungsfelde der Polis. Die großen Reiche, die jetzt das staatliche Leben vornehmlich in sich konzentrieren, bauen sich vor allem auf der Grundlage technischer Arbeitsteilung und Berufsgliederung auf und lassen für jene verbindenden und zusammenhaltenden Kräfte des Lebens, wie sie in der Polis wirksam gewesen waren, nur geringen Spielraum übrig.

Aber ist nicht doch, so wird man weiter fragen, gerade in jener fortschreitenden Arbeitsteilung und beruflichen Organisation ein Moment vorhanden, das eine große Tragweite für die weitere Entwicklung der antiken Kultur erhalten kann? Gegenüber der bisherigen einseitigen Vorherrschaft des politischen Lebens gewinnt, so scheint es, die Arbeit eine größere und selbständigere Bedeutung für die Lebensgestaltung. Wenn jetzt in viel höherem Maße als bisher eine bestimmte Art der Arbeit zur Grundlage eines bestimmten Berufs wird, mag es nun die Arbeit des Gelehrten oder des Handwerkers, des Beamten oder Kaufmanns sein, muß da nicht der Arbeit überhaupt eine erhöhte innere Beziehung zu den

1) Insbesondere ist es in dieser Beziehung von großer Bedeutung gewesen, daß keine selbständige Teilnahme mehr an einem staatlichen Gesamtleben stattfand. Die einzige Sphäre universalere Betätigung, die dem persönlichen Leben einen größeren Raum zur Entfaltung gewährte, ist im späteren Altertum die religiöse Sphäre.

Zwecken des menschlichen Gesamtlebens zukommen? Der Gesichtspunkt sachlicher Vertiefung und technischer Vervollkommenung kann — so dürfen wir zunächst vermuten — nicht ohne Einfluß bleiben auf die Wertschätzung der Tätigkeit selbst, durch die die höheren Werte in den verschiedenen Lebenssphären gewonnen werden sollen. Wir sehen, daß die gleichartige Arbeit die Menschen zu bestimmten Vereinigungen verbindet, die die besonderen Interessen eines bestimmten Berufs vertreten und so eine möglichst wirksame Förderung der in diesem Berufe begründeten Arbeitszwecke anstreben. Wie in der Praxis des Lebens in der neutralen Sphäre der allgemeinen Welt, die der Tätigkeit des einzelnen offen steht, sich Angehörige verschiedener staatlicher Gemeinschaften zur Ausübung des gleichen Berufes zusammenfinden, so scheint die Idee des Berufes an sich einen allgemeinen menschlichen Gehalt des Arbeitslebens aus den besonderen historischen Verbindungen auszulösen. Und doch, so modern hier uns alles zu sein scheint, wir müssen uns vor einseitig modernen Maßstäben hüten. Allerdings gelangt die Arbeit zu stärkerer Geltung im Gesamtleben, aber in ihrer Schätzung steht der technische Gesichtspunkt vor dem sittlichen weit voraus. Es ergibt sich somit für die allgemeine Ansicht des Lebens das nämliche, was wir schon für das Staatsleben der hellenistischen Periode insbesondere, das ja auch vornehmlich sich auf das technische Element aufbaut, gefunden haben. Natürlich ist es außerordentlich schwer, gegenüber der Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse, von denen doch vielfach nur ganz fragmentarische Kunde erhalten ist, auf die zum Teil nur ein flüchtiges Streiflicht fällt, ein zusammenfassendes Urteil auszusprechen. Aber wir dürfen doch erwarten, daß eine die Gesamtwürdigung und Gestaltung des Lebens beherrschende Bedeutung der Arbeit in der Lebensanschauung unserer Epoche, soweit wir diese irgend erkennen können, zum Ausdruck gelangen müßte.¹⁾ Die Arbeit ist natürlich tatsächlich ein außerordentlich wichtiger Faktor des Lebens; auch die freie Arbeit spielt neben der Sklavenarbeit eine sehr bedeutende Rolle. Jedoch das, was wenigstens die Idealanschauung unserer modernen Kultur immer stärker bestimmt,

1) Vgl. auch was Lotze, *Mikrokosmos* III^s S. 255 über die Bedeutung der Arbeit des mittelalterlichen Handwerks für die Lebensanschauung ausführt.

die grundlegende sittliche Bedeutung der Arbeit für eine wahrhaft fruchtbare und innerlich wertvolle Lebensgestaltung, ihr Wert für die Ausbildung und innere Hebung der Persönlichkeit, ist das etwa auch in das allgemeine Kulturbewußtsein der hellenistischen Epoche oder wenigstens in die Auffassung ihrer führenden Geister eingedrungen? Der Gedanke einer auf eine bestimmte Lebensarbeit sich gründenden besonderen Berufspflicht, der — ursprünglich vor allem in eigentümlichen religiösen Anschauungen wurzelnd¹⁾ — in unserem modernen Leben eine so große Rolle spielt, ist, wie im Altertum überhaupt, so auch in der hellenistischen Periode wenig ausgebildet, jedenfalls nicht zu wirklich innerer Lebendigkeit und bewußter Betätigung gelangt.²⁾ Die Würdigung dessen, was durch die Arbeit erreicht wird, sehen wir auf allen Gebieten des Arbeitslebens fast ausschließlich im Vordergrunde stehen.³⁾ Der Begriff der Arbeit selbst wird viel enger gefaßt als in unserem modernen Leben, der Begriff der geistigen Arbeit wird fast völlig aus-

1) Vgl. die geistvolle, wohl in der Hauptsache gelungene Darstellung von Max Weber: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ Arch. f. Sozialw. u. Sozialpolit. (1905) II S. 1 ff. III S. 1 ff. Vgl. auch Troeltsch, H. Z. Bd. 97 S. 42 ff.

2) Die Idee der platonischen *olxioσnpayia* scheint ihm am nächsten zu kommen, ist aber, wie wir gesehen haben, wesentlich anders orientiert.

3) Wir dürfen wohl sagen, daß das antike und moderne Wesen hier geradezu entgegengesetzte Pole der Anschauung und Lebensrichtung vertreten. Auf der einen Seite eine Arbeit, die fast ausschließlich durch ihr Erzeugnis in ihrem Werte bestimmt wird, auf der andern eine berufliche Arbeit, die für die ursprüngliche hier herrschende religiöse Auffassung „als solche gottgewollt ist“ (M. Weber a. O. III S. 106 f. Anm. 83). — Wenn Goethe in den Wanderjahren (S. W. Cotta Bd. 19 S. 171. Bd. 20 S. 47) sagt: „Allem Leben, allem Tun, aller Kunst muß das Handwerk vorausgehen, welches nur in der Beschränkung erworben wird. Eines recht wissen und ausüben gibt höhere Bildung als Halbheit im Hundertfältigen.“ „Daß ein Mensch etwas ganz entschieden verstehe, vorzüglich leiste, wie nicht leicht ein anderer in der nächsten Umgebung, darauf kommt es an“, so scheinen diese Äußerungen zunächst auffallend übereinzustimmen mit der Forderung der griechischen Idealphilosophie, insbesondere Platons, daß jeder ein Werk ordentlich verstehe und betreibe. Indessen gerade hier zeigt sich wieder der Unterschied antiker und moderner Auffassung. Platon kommt es vor allem auf das Werk selbst an, dieses soll möglichst vollkommen gestaltet werden. Goethe aber betont vornehmlich die Wirkung, die das rechte Betreiben und Verstehen einer Arbeit auf die Bildung der Persönlichkeit ausübt.

geschlossen. Das theoretische, wissenschaftliche Leben ist eben nur Erkenntnis und erhält seinen Wert bloß durch das, was erkannt wird. Die Erwerbsarbeit kann sich von dem Drucke, den die Sklavenarbeit auf sie ausübt, nicht völlig befreien, und der tiefe Schatten einer Lebensanschauung, die in dem Leben der Polis erwachsen ist, ruht auf ihr als der banausischen Beschäftigung auch noch zu einer Zeit, in der dem politischen Leben gegenüber das private Leben mit seinen Zwecken und Interessen sich immer stärker geltend macht. Auch kommt hier das für die wirtschaftliche Gesamtanschauung des Altertums charakteristische Moment zur Geltung, daß in ihr der Besitz eine viel größere Rolle spielt als die Arbeit, diese vielmehr vorwiegend als ein dienendes, unselbständiges Mittel des Besitzes erscheint.¹⁾ Wir dürfen gewiß nicht verkennen, daß gerade in unserer Periode es nicht völlig an Ansätzen mangelt, der Arbeit eine selbständigere Stellung, eine höhere Schätzung zu gewinnen; aber diese Ansätze sind nicht stark genug, um die entgegenstehenden Anschauungen und Tendenzen des antiken Lebens zu durchbrechen und zu überwinden.

1) Es braucht natürlich kaum besonders betont zu werden, daß in gewissen Verhältnissen und Richtungen der modernen Zeit starke Analogien zu denen des Altertums — gerade in der Periode seiner stärksten technischen Entwicklung — vorhanden sind. Auch der moderne Kapitalismus hat vielfach in ähnlicher Weise wie im Altertum, nur mit noch viel größeren Mitteln, die Tendenz, die Arbeit zu einem bloß dienenden Werkzeug herabzudrücken. In der einseitigen Ausbildung des Maschinenbetriebes liegt in besonderem Maße die Gefahr vor, die Arbeit nur als Mittel zum Genuß oder zum Besitze anzusehen und so einen „bedauerlichen Zerfall des Lebens in Arbeit und Muße, die sich wie Tag und Nacht gegenüberstehen“ (Lotze, *Mikrokosmos* III^s S. 273f.) herbeizuführen. Aber wir dürfen doch hervorheben, daß es nicht an Gegenkräften fehlt und daß die schon berührte ideale Gesamtanschauung von der Notwendigkeit und dem Segen der Arbeit gerade in unserer modernen Entwicklung jener Einseitigkeit des kapitalistischen und rein technischen Elementes entgegenwirkt.

Viertes Kapitel.

Rationalismus und monarchische Weltanschauung.

Neben dem technischen Element steht als eine die Kultur des Hellenismus vornehmlich bestimmende und beherrschende Macht das rationalistische Prinzip. Wir haben seine Bedeutung auf dem besonderen Gebiete philosophischen Denkens schon kennen gelernt; wir müssen jetzt seinen allgemeinen Einfluß auf die Lebensauffassung und Lebensgestaltung hervorheben.

Die Rationalisierung des Lebens, die auf den verschiedensten Gebieten erfolgt, ist aus dem Übergewicht, das die Tendenzen des einzelnen, aufgeklärt denkenden und handelnden Individuums haben, zu verstehen. Die Loslösung von den engen Grenzen gegebener historischer Mächte, die Projizierung des geistigen Gestaltens wie des äußeren Schaffens in eine möglichst weite und umfassende Welt gewinnen dem Individuum einen ungemessenen Spielraum für geistige oder politische Schöpfungen, die der Regel vernünftigen Denkens und vernünftiger Berechnung entsprechen. In dem bewußten und berechnenden politischen Schaffen der Epoche, in dem Gestalten individuellen philosophischen Lebens nach den Vorschriften der Vernunft wie in den Umrissen einer allgemeinen Lebensordnung, die der Denker den Erfordernissen vernünftiger Spekulation gemäß zu zeichnen versucht — überall sehen wir, bei aller sonstigen Verschiedenheit der Tendenzen und Motive die gleiche Herrschaft des rationalen Wesens, die gleiche Loslösung von der Verbindlichkeit historischer Mächte. Ganz besonders deutlich tritt der rationale Charakter der Konstruktion uns in zwei scheinbar völlig auseinanderliegenden Erscheinungen unserer Periode entgegen, in den geschichtlich so bedeutsamen Städtegründungen der hellenistischen Herrscher wie in den der Phantasie entstammenden Schilderungen utopischer Staatsverfassungen, die wir den Staatsromanen verdanken.

Die Neugründungen oder Umsiedelungen der hellenistischen Städte

zeigen das planmäßige Schaffen einer konzentrierten Herrschermacht, das allein in der vernünftigen Erwägung des Herrschaftsinteresses, nicht in den besonderen Lebensformen und Traditionen bestehender historischer Bildungen seine Norm und in der Systematik der Stadtanlage seinen bezeichnenden Ausdruck findet.¹⁾

In einer ganz anderen Sphäre als diese praktische Tätigkeit, aber nicht weniger charakteristisch offenbart sich die systematische Berechnung eines rationalen geistigen Schaffens in den utopischen Schilderungen der Staatsromane. Vorzüglich bezeichnend für die Art dieser Romane ist der Gegensatz, in dem die Nüchternheit und Allgemeinverständlichkeit der eigentlichen Tendenz, des wahren Gehaltes der Erzählung zu der phantastischen Einkleidung steht. Nicht gehindert durch die Irrationalität gegebener historischer Verhältnisse, nur unter dem besonders begünstigenden Einflusse einer vorzüglichen Naturbeschaffenheit des Landes²⁾, kann sich hier ein der Natur entsprechendes Leben in harmonischer Gliederung des Volkes und vernünftiger Ordnung aller Beschäftigungen entfalten. Die Religion der Bewohner dieser Länder ist durchaus eine den Regeln der Vernunft entsprechende. Die göttlichen Mächte sind die allgemeinen Himmelserscheinungen; die religiöse Leitung des Volkes beruht auf der Erkenntnis dieser natürlichen Phänomene, die hauptsächlich durch die Astrologie vermittelt wird.³⁾

1) Vereinzelte Vorbilder finden diese hellenistischen Gründungen allerdings bereits in Plänen und Schöpfungen des 5. Jahrhunderts, so vor allem in der Peiraeusanlage des Hippodamos von Milet, der auch in seinem Entwurf eines Idealstaates (Arist. Pol. II 8, p. 1267^b, 22 ff.) das rational-berechnende Moment besonders klar erkennen läßt. Vielleicht dürfen wir auch schon zwischen den politischen Plänen des Themistokles, insbesondere seiner Absicht, Athen nach dem Peiraeus umzusiedeln, und den politischen Schöpfungen der Diodoren eine geistige Verbindungslinie ziehen.

2) Vornehmlich gilt die *εὐκρασία τοῦ ἀέρος* als ein solches begünstigendes Moment; vgl. Diod. I 10, 1, II 47, 1, II 57, 1. Aus der Reinheit der Luft und der Feinheit der Bestandteile des Wassers wird die besondere Befähigung der Inder zu technischen Fertigkeiten abgeleitet bei Diod. II 36, 1.

3) Vgl. Diod. II 59, 2 (vom Sonnenstaate des Jambulos): *αἰθρονται δὲ θεοὺς τὸ περιέχον πάντα καὶ ἥλιον καὶ καθόλου πάντα τὰ οὐράνια*, II 57, 3: *ἐπάσχειν δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ παιδείας πάσης ἐπιμέλειαν, μάλιστα δὲ ἀστρολογίας*. Daß in dem von Euhemeros geschilderten Lande Panchaea eine ganz ähnliche Religion bestanden habe, läßt sich vielleicht aus den Andeutungen Diodors VI 2, 2 entnehmen.

Der rationalistischen Anschauung ist es besonders eigentümlich, die menschlichen Verhältnisse als die Ergebnisse eines bewußt-berechneten Handelns erscheinen zu lassen. Deshalb spielen für diese Auffassung die Erfindungen eine so große Rolle. „Erfinder sind die Lieblingsgegenstände der Weltgeschichte; Könige, falls sie nicht zugleich Erfinder sind, nützt sie bloß wie chronologische Krücken“, sagt ein Hauptvertreter der modernen rationalistischen Geschichtsschreibung.¹⁾ Die hellenistischen Schilderungen und Erzählungen wissen die Verdienste der Könige mit denen der Erfinder zu vereinigen. Wir dürfen hierin zugleich den inneren Zusammenhang des rationalistischen Zuges mit der hohen Schätzung des Technischen erkennen. In den Darstellungen, die uns aus der hellenistischen Zeit von der ältesten Vergangenheit des Menschengeschlechts im allgemeinen und von der Urgeschichte einiger besonders wichtiger Kulturländer, wie Ägyptens, Babyloniens, Indiens erhalten sind, finden wir neben den grundlegenden politischen und militärischen Verdiensten der hier als Könige auftretenden Götter vor allem das betont, was sie für die technische Gestaltung des Lebens geleistet haben; es wird ihnen die Erfindung alles dessen, was für das menschliche Leben nützlich ist, zugeschrieben. In der von Diodor wiedergegebenen Erzählung von der Königsherrschaft des Osiris und der Isis in Ägypten spielen diejenigen in der Umgebung des Königs eine bevorzugte Rolle, die durch irgendwelche Erfindungen hervorragen, vor allem Hermes, dem die wichtigsten „für das gemeinschaftliche Leben der Menschen nützlichen“ Errungenschaften verdankt werden.²⁾ Nach einer angeblich auf ägyptische Priester zurückgehenden besonderen Tradition soll sogar einem der ältesten Könige, dem Hephaestos, eine Erfindung — die des Feuers — den Weg zum Throne geebnet haben. Der große babylonische Gesetzgeber und Erfinder, Oannes,

1) Schloezer, Weltgesch., (Ausgabe v. 1792.) S. 69.

2) Eine gewisse Anknüpfung an einheimisch-ägyptische Vorstellungen mochte die Rolle, die hier Hermes spielt, vielleicht finden in dem, was die Ägypter von den Diensten erzählten, die Dhoute (Thot) dem Sonnengotte bei der Führung seiner Herrschaft geleistet hatte (Erman, Ägypten I 131). Andererseits scheint Thot im Osirismythos als hilfreicher und tatkräftiger Beistand des Osiris hervorgetreten zu sein (vgl. Schaefer in Sethes Untersuch. z. Gesch. u. Altertums. Ägypten IV 2, S. 26).

von dessen segensreichem Wirken Berosos in seinem babylonischen Geschichtswerk erzählte, hat nach diesem Autor sogar über die Entstehung der Menschen und über die Staatsverfassung geschrieben und so seine Lehren den Menschen übermittelt. Zum Teil — auch dies ist charakteristisch — wird uns noch berichtet, daß diese ältesten Wohltäter der Menschheit vor allem in der Wissenschaft vom Weltall, insbesondere der Astrologie, bewandert gewesen seien.¹⁾

1) Diod. I 13 ff. über die alten (göttlichen) Könige Ägyptens, namentlich I 13, 3 über Hephaestos, I 15, 4 f. über die Erfinder in der Umgebung des Osiris, I 16, 1 f. über Hermes (vgl. auch III 60, 4), III 56, 3 über Uranos bei den Atlantiern, VI 2, 2 über Uranos auf der Insel Panchaea, (vgl. auch Ennius frg. VIII ed. Vahlen), III 58, 2 (Kybele), III 70, 3 (Athene), IV 4, 3 (Silenos), III 70, 7 f. über Dionysos. — Ganz ähnlich ist das, was Diod. II 38, 5 ff. über die Herrschaft des Dionysos in Indien berichtet. Der griechische Ursprung der Darstellung geht hier schon aus dem hervor, was von der späteren demokratischen Entwicklung in Indien nach der Königsherrschaft des Dionysos und des Herakles gesagt wird II 38, 6, II 39, 4, wie bereits Lassen, Ind. Altertumsk. II 732 bemerkt hat. Diodor folgt in der Beschreibung Indiens dem Hauptgewährsmann der Griechen über indische Verhältnisse, dem Megasthenes (vgl. Arr. Ind. 7 f.). — Die Söhne und Töchter des Uranos und der Ge erweisen sich alle durch bestimmte Erfindungen als Wohltäter und Wohltäterinnen und gewinnen dadurch Ehren und unsterbliches Andenken (Diod. V 66, 3; vgl. auch V 77, 4). Sehr bezeichnend ist die Erzählung von Hestia als der Erfinderin des Baus der Häuser (Diod. V 68, 1). Charakteristisch ist auch die allgemeine und gleichmäßige Verbreitung derartiger Erfindungen im Menschengeschlecht; sie dienen also in gewissem Sinne dazu, die Unterschiede in der Menschheit, namentlich den Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren möglichst zu beseitigen oder abzuschwächen (vgl. auch, was Diod. V 68 über die Erfindung des Getreidebaus, III 73 über die der Weinkultur gesagt wird). Vgl. auch Philo Bybl. frg. 1, 7. 2, 7 ff. (F. H. G. III 564. 567 ff.). — Für die Erzählungen über die Erfindungen und Gesetze der ältesten ägyptischen Könige boten wohl gewisse einheimische Traditionen und Anschauungen eine Anknüpfung, insbesondere das, was die Ägypter von Thot, dem Hermes der Griechen, von den auf diesen zurückgehenden heiligen Gesetzbüchern (vgl. Diod. I 94, Diog. Laert. prooem. 11. Erman, Ägypten I 204) oder von Imhôtep, dem Asklepios der Ägypter (vgl. Sethe, Unters. z. Gesch. u. Altertumsk. Ägyptens II 4), berichteten (vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 123); vgl. auch was aus Manetho über Athotis, den Sohn des Menes, mitgeteilt wird: *ἱερουργεῖν τε ἐξήκουσε καὶ βίβλους ἀνατομῆς συνέγραψε* (F. H. G. II 539. Euseb. ed. Schoene I 138) usw. In der Darstellung Manethos von den ältesten ägyptischen Herrschern war aber wahrscheinlich auch schon ein Einschlag griechischer Anschauung enthalten. Das Charakteristische in den griechischen Berichten dieser Epoche ist die

Der Rationalismus der Lebensgestaltung und Lebensauffassung darf also als ein besonders bedeutsamer Zug in der Gesamtansicht des Hellenismus gelten, aber wir müssen sogleich noch etwas hinzufügen, was diesem Bilde erst seine richtige Beleuchtung gibt. Die Vernunft, die als die Lehrmeisterin und Beherrscherin des Lebens gilt, waltet doch in vollem Maße nur auf den Höhen des Lebens. Nur diejenigen, die ihre stärkere Einsicht und Kraft an die Spitze der Menschheit stellt, sind imstande, das menschliche Leben wahrhaft zu bestimmen, zu ordnen und zu lenken. Sie sind eben deshalb nicht bloß die Wohltäter, sondern zugleich auch die Beherrscher der Menschen. Es sind allein diese höchststehenden Individuen, denen alle Initiative der Lebensgestaltung zukommt. Allen jenen bereits verschiedentlich erwähnten Erzählungen und Schilderungen aus der hellenistischen Periode, die ein Idealbild menschlicher Lebensordnung in einer freien Schöpfung der Phantasie entwerfen oder in die geschichtlichen Einrichtungen und Zustände bekannter Kulturländer ein solches Idealbild hereintragen, ist ein Zug der Bevormundung eigen, die alle Beziehungen des Lebens durchdringt. Die Ordnung aller Lebensverhältnisse soll der Ver-

systematische Durchführung der rationalistischen Auffassung. Das was Berosos frg. 1, 3 = F.H.G. II 496f. von der Tätigkeit des Oannes erzählt, mag auch zum Teil auf ältere babylonische Vorstellungen von Offenbarungen des Gottes Ea — mit dem Oannes doch wohl identifiziert werden muss — zurückgehen (vgl. Zimmern, KAT³, S. 536f., Jeremias, Art. Oannes i. Roschers Lex. d. gr. Mythol. III 590ff.). Aber es erscheint doch sehr fraglich, ob gerade auf Grund der Oanneslegende bei Berosos mit Zimmern a. O. S. 534f. gefolgert werden darf, daß in Babylonien alles Wissenswerte als bereits von Uranfang her von den Göttern den Menschen offenbart gelte. Wie Zimmern selbst hervorhebt, ist aus den keilschriftlichen Originaltexten bis jetzt noch nichts mit Sicherheit über diese Offenbarungen des Oannes zu entnehmen. Noch weniger kann die sehr apodiktisch vorgetragene Erklärung v. A. Jeremias, Monotheist. Ström. innerh. d. babyl. Relig. S. 8 f. Alt. Test. im Lichte d. alt. Orients 2. Aufl., S. 43f., insbesondere seine Deutung auf das „Offenbarungsbuch des gestirnten Himmels“ als sicher gelten. Auch hier wieder ist die systematische Zurückführung aller Lebensgestaltungen auf den ursprünglichen Gesetzgeber — wie sie in den babylonischen Texten durchaus nicht hervortritt — für die hellenistische Zeit charakteristisch, und der Bericht des Berosos muß in den Gesamtrahmen dieser hellenistischen Auffassung eingefügt werden. Besonders bezeichnend für den hellenistischen Charakter der Darstellung des Berosos ist, daß nach ihm Oannes auch schon über die Staatsverfassung geschrieben hat.

nunft entsprechen, aber diese Ordnung erfolgt immer von oben her. Es ist die überlegene Einsicht einer höherstehenden Regierung, der sich die Masse der Menschen gerade auch im Idealstaate unterordnet.

In dem Sonnenstaate des Jambulos sind es die Ältesten der Abteilungen des Volkes, doch wohl zugleich diejenigen, die sich besonders in der Bildung, namentlich der Astrologie¹⁾, hervortun, die die Regierung des Staates führen. In dem Staate des Euhemeros stehen die Priester an der Spitze, aber diese sind nicht eigentlich Vertreter des hierarchischen Elementes, sondern sie spielen im wesentlichen die Rolle der Philosophen, wie ja die Religion selbst nichts anderes als eine den Normen der Aufklärung entsprechende Natur- oder Vernunftreligion ist.

Besonders charakteristisch zeigt sich der Einfluß der soeben skizzierten allgemeinen Anschauung in der Wandlung der Ansichten über die Entwicklung der menschlichen Kultur.

Es bestand in Griechenland seit der Zeit der Sophistik eine in bezeichnender Umgestaltung des Prometheusmythos ausgebildete Anschauung, daß die Menschheit allmählich durch eine tiefere Einsicht in die Naturkräfte und durch deren technische Ausnutzung für den gemeinsamen Nutzen der Menschen — vor allem durch die Erfindung des Feuers — sich aus einem rohen, kulturlosen Naturdasein zu höherer Kultur emporgearbeitet habe. Die Zeit selbst und die in ihrem Verlaufe sich immer stärker entwickelnde Erfahrung erschienen einer solchen Betrachtungsweise als die vornehmsten Lehrmeisterinnen der Menschen.²⁾ Diese Auf-

1) Diod. II 57, 3.

2) Das ist es, was der Tragiker Moschion frg. 7 N (Stob. ecl. I 8, 88 W.) v. 19 ff. so ausdrückt: *Ἐπεὶ δ' ὁ τίτων πάνα καὶ τρέφων χρόνος τὸν θνητὸν ἡλλώωσεν ἔμπαλιν βίον εἶτ' οὖν μέριμναν τὴν Προμηθεὺς σπάσας εἶτ' οὖν ἀνάγκην εἶτε τῇ μακροῦ τριβῇ αὐτὴν παρὰσχὼν τὴν φύσιν διδάσκαλον.* Vorher herrschte nach Moschion ein rohes, tierähnliches Leben. Ganz ähnlich spricht Diod. I 8 davon, daß der *ἀτακτος* und *θηριόδης βίος* allmählich durch den Einfluß der Erfahrung (*ἐκ τῆς πείρας διδασκόμενος* § 7) umgebildet und durch die Erfindung von allerlei Künsten und Fertigkeiten, für die das Bedürfnis selbst die Anweisung gegeben habe (*τὴν χρείαν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις*) auf eine höhere Kulturstufe emporgehoben worden sei. Die nämliche Anschauung, nur in kürzerer Ausführung, kehrt wieder Diod. II 38, 2. Auch bei Lucrez (de rer. nat. V 925 ff.) und in den Tzetzesscholien zu Hesiods

fassung wird nun aber immer mehr durch eine andere verdrängt. Danach beruhen die großen Errungenschaften der menschlichen Kultur nicht auf der selbständigen Entwicklung allgemeiner menschlicher Erkenntnis und Erfahrung, sondern auf der höheren Einsicht einzelner besonders bevorzugter Persönlichkeiten.¹⁾ Die Grundlagen und Fortschritte der Kultur sind ein Geschenk, das große Weise und Herrscher der Vorzeit den

Erga v. 42 ff. (angeführt von Norden, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philosophie S. 411 ff.) liegt eine ähnliche Auffassung zugrunde, nur daß sie hier eine Umbiegung in der Richtung erfahren hat, daß die Begründung äußerer Kultur durch die Erweckung von allerlei Bedürfnissen auch die Begierden erweckt und Verweichlichung eingeführt hat (analog ist das, was Diod. I 45, 1 von der den Überfluß und Luxus hervorrufenden Wirksamkeit eines einzelnen Gesetzgebers, des Menes, berichtet wird). — Es ist jedenfalls sehr bemerkenswert, daß die Bedeutung, die in der neueren evolutionistischen Auffassung die Zeit für die Entwicklung der menschlichen Kultur gewonnen hat, in gewissem Sinne auch schon in der hellenischen Anschauung ihren Ausdruck gefunden hat.

1) Es ist beachtenswert, daß wir bei Diodor noch die beiden Anschauungen nebeneinander verfolgen können. I 8 wird das selbständige Emporstreigen der Menschheit zu einer höheren Kultur, das auf eigener Tätigkeit und Einsicht beruht (*δηρηγομένην*, sc. *τὴν χρείαν, οὐκείως τὴν ἐκάστου μάθησιν εὐφρατὴν ζῶσιν καὶ συνεργοῦς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγγέλουσαν*) hervorgehoben; I 14 f. wird aber dargestellt, wie dem rohen und tierähnlichen Leben (hier wird auch die *ἀλλήλοφαγία* — vgl. Moschion a. O. — erwähnt, die in der Schilderung I 8 fehlt) durch das Eingreifen der Isis und des Osiris ein Ende gemacht wird, denen dann im Verein mit ihren Begleitern auch alle weiteren Kultursegnungen verdankt werden. Diod. II 38 haben wir dann sogar die verschiedenen Auffassungen in einer Schilderung vereinigt: zunächst 38, 2 dieselbe Vorstellung wie Diod. I 8 und unmittelbar darauf 38, 5 f. den Bericht über die Begründung aller höheren Kultur durch die Wirksamkeit des Dionysos. — Übrigens scheint es mir durchaus nicht so unbedingt bewiesen zu sein, wie es Norden, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. S. 413 hinstellt, daß Diodor I 7 f. der epikureischen Lehre gefolgt sei. Wenigstens die Schilderung der allmählichen Kulturentwicklung der Menschheit ist allerdings wohl in der Grundanschauung der epikureischen Auffassung verwandt, enthält aber m. E. nichts, was man als spezifisch epikureisch ansehen müßte (auf die Begründung staatlicher Gemeinschaft durch Verträge, — eine dem Epikur zwar nicht allein aber doch besonders eigentümliche Lehre — findet sich kein Hinweis). Es ist die im wesentlichen schon in der Zeit der Sophistik ausgebildete Anschauung, wohl eine Fortbildung der von Protagoras vertretenen, die hier bei Diodor vorliegt, eine Anschauung, die wir vielleicht als eine bereits in das allgemeine Bewußtsein der Gebildeten übergegangene bezeichnen können.

Menschen gemacht haben.¹⁾ Nicht bloß die Lebensordnungen, die die Möglichkeit einer menschlichen Gemeinschaft, deren segensreiche Entwicklung und Dauer begründen²⁾, die grundlegenden Gesetze des politischen und sakralen Lebens werden auf große Persönlichkeiten der Vergangenheit zurückgeführt, sondern vor allem auch die eigentlich technischen Erfindungen, die ja allerdings als die Voraussetzungen höherer menschlicher Kultur gelten. Wir haben vorher diese Gesetzgeber und Erfinder, deren Wirken grundlegend für die menschliche Gesittung geworden ist, bereits kennen gelernt. Sie sind zugleich große und mächtige Könige. Wir dürfen in den Berichten von ihnen Zeugnisse einer monarchischen Weltanschauung sehen, die in zunehmendem Maße das Leben des späteren Altertums beherrscht.

Das Leben in seiner Gesamtheit fällt so der schöpferischen Tätigkeit einzelner Individuen zu. Die prometheische Kunst ist nicht ein Besitz oder eine Errungenschaft des gesamten Menschengeschlechtes,³⁾ sondern der Vorzug einzelner Herrscherindividualitäten. In dem vorher schon erwähnten Werke des Berosos war ausdrücklich hervorgehoben, daß seit der Zeit des Gesetzgebers Oannes nichts Neues mehr erfunden wurde.⁴⁾ In sehr eigentümlicher Weise verknüpfte einer der bedeutendsten Vertreter der griechisch-römischen Stoa, Poseidonios⁵⁾, die populäre Anschauung von einem goldenen Zeitalter, einem ursprünglichen glückseligen Lebenszustand der Menschheit, mit der Auffassung von der segenspendenden und das Leben ordnenden Wirksamkeit bedeutender, durch ihre Weisheit hervor-

1) Eine Grundlage für eine solche Anschauung wurde ja wohl schon durch die ältere Auffassung, namentlich durch die hohe Schätzung der Bedeutung gesetzgeberischer Persönlichkeiten, gewährt. Auch populäre Mythen, wie der von Prometheus, mochten eine gewisse Anknüpfung bieten. Aber das Bezeichnende und Bedeutsame ist auch hier die systematische Durchführung der ganzen Anschauung.

2) Auch die *δυνάμεις*, die im demokratischen Zeitalter eine demokratische Tugend ist, wird jetzt im monarchischen Zeitalter auf die überlegene Anweisung einzelner Persönlichkeiten zurückgeführt (vgl. z. B. Diod. V 65, 3). — Dies unterscheidet sich doch wesentlich von der Art, wie im Prometheusmythos des Protagoras die *δίκη* und *αἰδώς* als allgemeine (somit demokratische) Eigenschaften den Menschen zuteil werden.

3) In den schon angeführten Tzetzescholien werden die Menschen bezeichnender Weise *προμηθεύοντες γεγονότες* genannt.

4) Beros. frg. 1, 3.

5) Senec. epist. 90.

ragender Persönlichkeiten. Nach seiner Darstellung lebten in jenem goldenen Zeitalter die Menschen unter der Herrschaft der Weisen. Unter ihrem Schutze und unter ihrer Leitung waren sie glücklich. Als die ursprüngliche Unschuld des Lebens immer mehr den einreißenden Lastern wich, gaben die Weisen Gesetze, um durch feste Ordnungen des Lebens die Leidenschaften zu bändigen und ein gesichertes Zusammenleben der Menschen zu ermöglichen. Aber das Wirken der Weisen beschränkte sich nicht darauf, die Menschen zu regieren und später, als sie deren bedurften, ihnen Gesetze zu geben. Auch alles, was für die äußere Kultur des Menschengeschlechtes wichtig und notwendig ist, was der technischen Gestaltung des Lebens, seiner Sicherung gegen äußere Unbilden dient, lehrten sie die ihrer Leitung untergebenen Menschen, die aus sich heraus diese Erfindungen nicht zu machen imstande waren.

Selbst diejenigen Vorstellungen, die wegen ihrer allgemeinen Geltung als notwendig und innerlich mit dem menschlichen Wesen verknüpft galten, vor allem die religiösen Anschauungen und die daraus hervorgehenden Einrichtungen¹⁾, werden in den Erzählungen, die uns von den Taten der großen Gesetzgeber der Urzeit berichten, auf deren Lehre und Anleitung zurückgeführt.²⁾ Begreiflich, denn die Götter waren ja für diese rationalistische Anschauung Erzeugnisse vernünftiger Spekulation oder vernünftiger Berechnung.³⁾ Vielleicht hat man zum Teil sogar die Begründung der menschlichen

1) In Protagoras' Gestaltung des Prometheusmythos bilden die einzelnen Menschen von sich aus die religiösen Vorstellungen aus.

2) Vgl. Diod. I 16, 1. I 45, 1 (über Menes). II 38, 5. Arr. Ind. 7, 8. Plut. de Isid. et Osir. 13. Inschrift der Isis (von Ios I. G. XII 5 nr. 14 v. 27 f., von Andros I. G. XII 5 nr. 739 v. 95). Auch bei Beross. frag. 1, 3 ist es wohl in den *ιστῶν ιδρύσεις* enthalten. Wir sehen auch hier in gewissem Sinne die Umbildung einer mehr demokratischen Anschauung in eine monarchische. Wenn der Glaube an die Götter *νόμος* bestand, mochte es sich nun um ein allgemeines, ungeschriebenes Gesetz oder das Gesetz eines bestimmten Staates handeln (vgl. Eurip. Hec. 799 ff. Xen. Memorab. IV 4, 19. Dio Chrys. LXXV 8. Dümmler, Prol. zu Platons Staat S. 35 f.), so wird es aus der allgemeinen Entwicklung der Anschauungen begreiflich, daß jetzt auch auf diesem Gebiete die schöpferische Initiative einzelnen besonders hochstehenden Individuen zufällt, daß deren Wirken an die Stelle des Nomos tritt oder daß sie selbst den religiösen Nomos begründen.

3) Sehr bemerkenswert scheint mir, daß in der Inschrift der Isis (von Ios I. G. XII 5 nr. 14 v. 35 f., von Andros I. G. XII 5 nr. 739 v. 114 f.) sogar die

Sprache, die Bezeichnung der Dinge durch bestimmte konventionelle Benennungen den Anweisungen einzelner überlegener Individuen zugeschrieben.¹⁾

Die äußere Gestaltung der allgemeinen Weltverhältnisse hat natürlich auch auf die Wandlung der Anschauung eingewirkt, wie umgekehrt letztere wieder beigetragen hat, auch der äußeren Entwicklung den Boden zu bereiten. Die rationalistischen Erzählungen und Deutungen von den Taten der Götter, die als Erfinder, Gesetzgeber und starke Herrscher die Wohltäter der Menschheit geworden sind, was sind sie anders als Spiegelungen einer unter dem Zeichen der Monarchie stehenden Weltgeschichte?²⁾

naturrechtliche Begründung von Gutem und Bösem auf die Anweisung der Isis zurückgeführt wird.

1) Darauf könnten Lucrez' Äußerungen de rer. nat. V 1041 ff. führen.

2) Den Einfluß, den die Geschichte Alexanders, die Herrschaftseinrichtungen seiner Nachfolger auf jene Erzählungen ausgeübt haben, können wir teilweise noch bis in das Einzelne nachweisen. Einen besonders charakteristischen Beleg bietet Diod. I 17. Die Einrichtungen, die Osiris in Ägypten trifft (§ 3), erinnern in auffallender Weise an die Anordnungen Alexanders des Großen in diesem Lande (Arr. anab. III 5, 4), und in den *φίλοι* des Zeus haben wir wohl ein Abbild der im Ptolemaeerreiche bestehenden Einrichtung zu erkennen. Die Städtegründungen des Dionysos in Indien, von denen Diodor II 38, 5 nach Megasthenes erzählt, sind den Städtegründungen hellenistischer Herrscher nachgebildet (*πρὸς δὲ τοῖς πόλεων τε ἀξιολόγων γεννηθῆναι κτίστην, μεταγαγόντα τὰς κόμας εἰς τοὺς ἐθθέτους τόπους*).

Fünftes Kapitel.

Die hellenistische Religion.

Die große Umwandlung des staatlichen Lebens, die neuen Strömungen und Bewegungen der geistigen Kultur, die der hellenistischen Periode ihr besonderes Gepräge verleihen, machen sich auch im religiösen Leben geltend, bringen auch hier weitgreifende Veränderungen hervor. An sich sind die vorherrschenden Tendenzen dieser Zeit, die stark individualistische Richtung und der einseitige Rationalismus der Lebensauffassung und Lebensgestaltung der Entwicklung einer eigentümlich religiösen Stimmung nicht gerade günstig.¹⁾ Das Gefühl einer Abhängigkeit von höheren Gewalten muß zurücktreten, wo der Mensch sich ganz auf sich selbst stellt und alles durch seine Vernunft regeln zu können glaubt oder rücksichtslos seinen eigenen Interessen nachgeht. Die überkommenen geheiligten Ordnungen des Staates binden das Individuum nicht mehr, das im Begriff ist, durch sein persönliches Schaffen neue staatliche Bildungen, die das Gepräge seines eigenen Wesens tragen, hervorzurufen. Sie vermögen durch ihre Schranken nicht den leidenschaftlichen Ehrgeiz dessen zu hemmen, der die weite Welt seinem Wagemut und seiner Tatkraft offen sieht. Das trotzige Vertrauen auf die eigene Kraft, der kühne und kluge Gebrauch aller irgendwie in der Welt zur Verfügung stehenden Hilfsmittel fördern, so scheint es, die Zwecke des Individuums besser als die Scheu vor einer Welt göttlicher Wesen, die nur der Phantasie abergläubischer Toren oder der Notwendigkeit, die Masse der Menschen im Zaum zu halten, ihre Entstehung verdankt. Wohl mag man die großen Erscheinungen der Natur, wie Wasser und Erde, Sonne und Sterne als Götter bezeichnen. Für das menschliche Leben kommen andere Götter in Betracht: Gold und Silber, die dem Menschen alles verschaffen werden, was er bedarf, denn

1) Vgl. auch die schöne Schilderung Wellhausens, Israel. u. jüd. Gesch.⁵ S. 233.

die Welt ist käuflich.¹⁾ Gern überläßt auch das Individuum den Himmel den Göttern, um nur die Erde desto völliger und ungescheuter für sich in Anspruch nehmen zu können. Eine bis zum äußersten realistische Politik regelt ihr Verhältnis zur Religion nach dem Maße, in dem diese sich gleich anderen Machtmitteln den Interessen der herrschenden Persönlichkeit unterordnen und dienstbar machen läßt. Die Rücksicht auf eigenen Vorteil und Gewinn, das Streben nach unbedingter Herrschaft und Macht lassen keinen Raum für jene Welt gemeinsamer Empfindungen und Verpflichtungen, die die Voraussetzung für die Religion der Polis bildete. In den die Geschichte der damaligen Welt bestimmenden Ereignissen glaubt man nicht das Walten von zusammenhaltenden und die einzelnen bindenden Mächten zu erkennen, sondern vor allem die kühnen Taten oder die gewaltigen Frevel einzelner starker Persönlichkeiten. Die ungeheuren Schicksalswechsel, in denen große Reiche gegründet werden und bald wieder zusammenstürzen, gewähren das bewegte Bild eines unaufhörlichen Auf- und Niedersteigens von persönlichen Kräften und Interessen²⁾, die in ihrem Aufeinanderstoßen, in immer neuen, überraschenden Erfolgen und Katastrophen den Lauf der Welt zu beherrschen scheinen.

Dieser Charakter der Epoche findet seine eigentümlichste Verkörperung in einer Gottheit, die durch ihr Wesen selbst das Walten göttlicher Mächte aufzuheben scheint, in der Tyche.³⁾ Sie ist recht eigentlich die Repräsentantin eines Weltlaufes, der in keiner Beziehung zu ethischen Gesetzen steht, unabhängig von allgemeinen bindenden Ordnungen erfolgt, dessen Wesen eben in einem unerklärlichen, unaufhörliche Überraschungen bringenden Wechsel aller Geschehnisse liegt.⁴⁾ Die gewaltigen Peripetien in den Lebensschicksalen der Diadochen und Epigonen, aller jener Persönlichkeiten, deren Leben mit den Kämpfen unserer Epoche verknüpft ist, bilden die Szenerie, in der diese Gottheit die spannenden und erschütternden

1) Menandr. frg. 537.

2) Vgl. Menandr. frg. 514.

3) Vgl. zum folgenden auch die ausgezeichnete Charakteristik, die Rohde, Gr. Roman 276 ff. von der Bedeutung der Tyche in der hellenistischen Periode gibt. Über die Tyche in der früheren griechischen Religion verweise ich vor allem noch auf die Ausführungen von Lehrs, pop. Aufs.² S. 175 ff.

4) Vgl. z. B. Menandr. frg. 94. 288. 355. 417^a. 590, auch 531. Vgl. auch schon Eurip. frg. 152.

Dramen menschlicher Ruhmes- und Leidensgeschichte sich abwickeln läßt.

Die Tyche „regiert alles“, alle menschlichen Gedanken und Handlungen stehen unter ihrem Einflusse, sind in Wahrheit ihr Werk; „die menschliche Voraussicht ist eitel Rauch und Geschwätz.“¹⁾ Der Mensch steht mit aller seiner Berechnung dem Lauf der Dinge ohnmächtig gegenüber.²⁾ Auch Tugend und gerechtes Handeln vermögen nicht die unheilvollen Wirkungen jener rätselhaften, launischen, alles menschliche Leben in einen ungeheuren, unberechenbaren Wirbel hineinziehenden Macht abzuwenden. Wo scheint da noch Raum für das Walten höherer Gewalten, zu denen der Mensch mit Ehrfurcht hinaufschaut, übrig zu bleiben?

Die Religion der Griechen ist in einem Maße wie die keines anderen großen Kulturvolkes auf das engste mit der Entwicklung der künstlerischen Kultur verbunden. Die Freiheit und Mannigfaltigkeit künstlerischer Gestaltung verkörpert sich in jener wunderbaren Götterwelt der griechischen Dichtung und Kunst, die in ihrer lebendigen Klarheit und Fülle dauernd mit der Schönheit und schöpferischen Kraft griechischen Wesens verknüpft zu sein scheinen. Man bezeichnet somit diese Religion nicht unzutreffend, wenn man sie Religion der Kunst nennt. Es fehlt ihr wohl nicht an ethischen Motiven, aber vor allem ist doch das ästhetische Streben in ihr herrschend, die inneren Beziehungen, die die Welt durchwalten, in lebendigen Gestalten zu sinnvoller persönlicher Verkörperung zu bringen.³⁾ In diesem künstlerischen Charakter der Religion liegt nun aber ein Element, das ihre religiöse Kraft und Tiefe zu beeinträchtigen droht, wie es gerade die tiefsten religiösen Denker der Griechen richtig herausgefühlt haben. Die große Leichtigkeit und Beweg-

1) Menandr. frag. 482. 483.

2) Menandr. frag. 460.

3) Vgl. die tiefen Bemerkungen Rohdes Kl. Schr. Bd. II S. 318ff. und über die ethisch-ästhetische Bedeutung einer Götterwelt für die Griechen insbesondere die schöne, wenn auch etwas einseitig idealisierende und systematisierende Darlegung von Lehrs, Pop. Aufs.² S. 160ff. Den künstlerischen Charakter der griechischen Religion bezeichnet wieder in seiner wundervollen Weise J. Burckhardt, Weltgeschichtl. Betracht. 147: „Aber ein wohligeres Mitgefühl gibt es nicht, als das Hineinversenken in jene Welt, wo jeder neue Gedanke sogleich seine poetische Vergöttlichung und später dann seine ewige Kunstform findet und so vieles unaussprechlich bleiben darf, weil die Kunst es ausspricht.“

lichkeit, mit der die dichterisch-religiöse Phantasie in immer neuen oder veränderten Gestalten die idealen Gegenbilder menschlicher Lebensbeziehungen schafft, bezeichnet die Gefahr dieser Religion, sich in wechselnden menschlichen Vorstellungen und Stimmungen zu verflüchtigen und die selbständige Existenz göttlichen Wesens im Spiele frei schaffender Phantasie aufzulösen. Diese Gefahr wird durch die Rationalisierung des geistigen Lebens gesteigert. Schon jene ritterlichen Schichten, aus denen das homerische Epos hervorgegangen ist, zeigen als ihr eigentümliches Lebenselement einen ausgesprochenen Rationalismus, der in der völligen Anthropomorphisierung der göttlichen Gestalten zugleich ein Mittel findet, den Menschen innerlich von dem Banne religiöser Vorstellungen loszulösen. Auf dem Niveau menschlichen, ja allzumenschlichen Wesens verlieren die Gottheiten den geheimnisvollen Nimbus unbedingt überlegener Gewalten. Allerdings handelt es sich in der Religion der homerischen Gedichte zunächst um gesellschaftlich und zeitlich begrenzte Anschauungen. Es würde sehr verkehrt sein, nach diesen das gesamte religiöse Leben des griechischen Volkes beurteilen zu wollen. Aber den ungeheuren Einfluß, den das homerische Epos auf die geistige Kultur der Griechen ausgeübt hat, müssen wir immer auch bei den religiösen Anschauungen im Auge haben¹⁾, und der eigentümlich künstlerische Charakter der griechischen Religion ist mit der weiteren Entwicklung jener geistigen Kultur unzertrennlich verbunden geblieben. Andererseits wissen wir, daß gerade in der nachhomerischen Zeit tiefer gehende populäre religiöse Strömungen das Leben des griechischen Volkes stark bewegt haben. Sie haben noch in der Folgezeit, wenn auch in scheinbar tief verborgenen Strömungen ihren Einfluß behauptet. Die Zeit der Perserkriege bringt für das religiöse Leben eine wichtige Entscheidung. Nicht nur, daß hier, allerdings ohne nachhaltige und dauernde Folgen, ein mächtiger Antrieb zur weiteren Entwicklung einer nationalen, das geschichtliche Leben des griechischen Volkes beherrschenden Religion gegeben wird. Bedeutsamer ist eine andere Wirkung. Die griechische

1) Nur so verstehen wir auch die Schärfe der Opposition, die gerade von den Gesichtspunkten ernsteren religiösen Lebens aus gegen die homerische Dichtung erhoben worden ist.

Bürgergemeinde erringt durch den Sieg über die Perser nicht bloß ihre politische, sondern auch ihre religiöse Autonomie. Die Gefahr der Herausbildung besonderer geistlicher Lebensordnungen und eines besonderen priesterlichen Standes, die Gefahr einer Hierarchisierung des griechischen Kulturlebens wird damit abgewandt. Der Staat regelt sein Verhältnis zu den Göttern selbständig, ohne priesterliche Autorität. Die Religion wird ausschließlich die Sache eines freien Bürgertums.

Die Religion der griechischen Polis bezeichnet in gewissem Sinne die Höhe der Entwicklung volkstümlicher griechischer Religion. Sie verbindet mit der Lebendigkeit und Freiheit in der Gestaltung der religiösen Welt, wie sie der künstlerischen Religion eigen ist, eine gewisse Innigkeit und Tiefe religiöser Empfindung. Der Glaube an ein das Einzelleben beherrschendes höheres Recht staatlicher Gemeinschaft findet einen besonders charakteristischen Ausdruck in der Ehrfurcht, mit der das Bürgertum der griechischen Polis in seiner besten Zeit vor den diese Gemeinschaft gründenden und schützenden Mächten sich beugt. Erst von der Zersetzung dieser in der Polis verkörperten Gemeinschaftsidee aus, wie sie durch einen einseitigen Individualismus erfolgt ist, verstehen wir in vollem Maße die weitere Entwicklung oder Umbildung der religiösen Anschauungen in der hellenistischen Zeit. Der religiöse Charakter der griechischen Polis kann nicht stark genug betont werden. Um uns die Bedeutung, die die Religion für das Leben der Polis hatte, klar zu veranschaulichen, brauchen wir nur an die Stellung zu denken, die Platon — ebenso ein tief religiöser Genius, wie ein von dem Ideal des Gemeinschaftslebens der Polis erfüllter Denker — in den „Gesetzen“ der Religion seiner Polis zuweist. Die Athener, die die Schlachten der Perserkriege geschlagen, für die Aeschylos seine Dramen gedichtet, sind eine von dem Glauben an das Walten der vaterländischen Götter innerlich erfüllte Gemeinde; sie stehen anders zu ihren Göttern als die Helden Homers. Die Gottheiten, die das fromme Herkommen des Staates zu ehren gebietet, sind mit dem Leben des freien selbständigen Bürgertums auf das innigste verbunden. Sie schützen nicht nur den äußeren Bestand des Staates, sondern repräsentieren auch seine inneren Lebenskräfte, die schöpferische Tätigkeit seines Bürgertums. Für diese nicht despotischer Gewalt unterworfenen, aber auch nicht

gesetzloser Willkür hingegebene Bürgergemeinde¹⁾ verknüpft sich — in der tiefsten religiösen Fassung der Staatsidee — mit der göttlichen Macht, die über dem Staate waltet, die heilige Ordnung, deren Verwirklichung das Leben der staatlichen Gemeinschaft erst seiner höchsten Bestimmung zuführt. Nirgends wohl hat diese ideale Aufgabe eines Bürgertums, das in der Erfüllung der heiligen gesetzlichen Ordnung zugleich sein eigenstes inneres Wesen entfaltet, einen lebendigeren und tieferen Ausdruck erhalten als im Verhältnis des athenischen Volkes zu seiner Göttin Athena.

Aber die Polis verfällt. Ihr Bürgertum hört auf, eine schöpferische Macht zu sein. In das Schicksal der Polis verflucht sich auch das ihrer Gottheiten. Wenn die Götter des Orients, namentlich der semitischen Völker, vornehmlich Gottheiten des Landes sind, wenn das besondere Leben des Gottes sich auf das engste mit dem Boden eines bestimmten Landes, dessen Herr oder Baal er ist²⁾, verbindet, so sind die Götter der hellenischen Polis vor allem Götter des Volkes, der Gemeinde.³⁾ Sie leben in dem Bürgertum, das sie verehrt. Mit der Ohnmacht der Polis verlieren auch ihre Götter ihr selbständiges Leben und ihre innere Kraft. Es ist die Kehrseite des religiösen Charakters der griechischen Polis, die wir hiermit berühren, das einseitig staatliche Gepräge der griechischen Religion in der Blütezeit der Polis. Die Religion war der eigentümliche Ausdruck des Lebens der Polis geworden. Das religiöse Leben war immer mehr in den Lebenszwecken staatlicher Gemeinschaft aufgegangen. Es vermochte so gegenüber den treibenden Kräften staatlicher Lebensgestaltung, die sich in der hellenischen Polis verkörperten, keine volle Selbständigkeit zu gewinnen. Die Götter der Polis hatten ihr eigenes Wesen zu eng

1) Vgl. Aeschyl. Eumen. v. 519f. 686ff.

2) Diese Verbindung findet — in universalerer Erstreckung — einen charakteristischen Ausdruck in dem *Bēl mātāti*, dem „Herrn der Länder“ der babylonischen Religion.

3) Natürlich fehlt auch bei ihnen nicht die Beziehung zum Lande. Athena ist nicht bloß die Göttin des athenischen Volkes, sondern zugleich auch Landesgöttin, wie wir umgekehrt ja auch im Orient das im Verhältnis des Gottes zu seinem Stamme oder Volke wurzelnde Element finden (vgl. Robertson Smith, Religion der Semiten S. 27ff.). Hier kommt es darauf an, dasjenige Moment, das im religiösen Leben und in der religiösen Anschauung der Polis das wirksamste gewesen ist, in den Vordergrund zu stellen.

mit dem besonderen Wesen und Leben der Polis verbunden. In dem Maße, als die Polis jetzt umfassenderen Bildungen weicht oder durch die besonderen Lebenszwecke und Tendenzen des Individuums zurückgedrängt wird, haben auch die Gottheiten der Polis ihre große geschichtliche Rolle ausgespielt. Neue Gewalten und Richtungen des Lebens kommen empor. Die schöpferischen Kräfte des Lebens werden jetzt durch die weisen und starken Individuen repräsentiert. Das herrschende Individuum in seiner unbegrenzten Kraft und seiner überlegenen Einsicht stellt das lebensschaffende Prinzip und die alles bestimmende Norm staatlicher Organisation dar. Die geistige und sittliche Kultur gipfelt in der höheren Erkenntnis und Lebenskunst des philosophischen Individuums und empfängt zugleich von diesem ihre untrügliche Regel. So zieht sich auch der religiöse Inhalt hellenischer Lebensgestaltungen immer mehr in diesen führenden und herrschenden Persönlichkeiten zusammen. Die Apotheose des königlichen, durch seine Tugend und Kraft inkommensurablen Individuums ist die Folge der veränderten Lebensrichtungen. Damit ist aber eine Umwandlung der religiösen Auffassung selbst gegeben. Die neue Entwicklung führt, indem sie die herrschenden Individuen in die Sphäre der göttlichen Mächte erhebt, nicht nur dazu, diese Individuen den wirklichen Göttern anzunähern, sondern zugleich auch, durch sie die Götter zu ersetzen.¹⁾ Ihr persönlicher Herrscherwille tritt an die Stelle des gemeinsamen, von den Gottheiten geschützten und vertretenen Gesetzes, das als höchste Instanz des Lebens über dem Bürgertum der Polis stand und dieses innerlich band. Wider sie hat das Gesetz keine Geltung; sie können einer gemeinschaftlichen Ordnung nicht unterworfen werden, weil sie das wahre Gesetz in sich selbst tragen und dieses mit souveräner Sicherheit im Leben verkörpern. Sie sind selbst lebendes Gesetz und damit über alle besonderen Gesetze erhaben.²⁾ Und andererseits

1) Es ist in dieser Beziehung durchaus bezeichnend, daß ihnen *ισόθεοι τιμαί*, göttergleiche Ehren, zuteil werden.

2) Vgl. z. B. Arist. Pol. 1284^a 4ff. Plato Polit. 35 p. 297. 41 p. 303^b. Dio Chrys. III 10. „Stud. z. Entw. d. Monarchie“ S. 24f. Sehr charakteristisch auch Anaxarchos bei Plut. v. Alex. 52: *ὁ δὲ* (sc. *Ἀλέξανδρος*) *ἔρριπται κλαίων ὥσπερ ἀνδράποδον ἀνθρώπων νόμον καὶ πόρον δεδουκώς, οἷς αὐτὸν προσήκει νόμον εἶναι καὶ ἔρον τῶν δικαίων*. Die Begründung des Rechtes des Herrschers

vertritt und ersetzt ihre persönliche Macht die Macht der Götter, von denen man vielfach im besten Falle nicht weiß, ob sie sich um die Verhältnisse der Menschen kümmern. Der mächtige Herrscher aber ist den Menschen nahe, seine Herrschaft macht sich in ihren Wirkungen fühlbar. Er ist den Untertanen mit seiner Hilfe, wenn sie deren bedürfen, gegenwärtig.¹⁾ So wird er als eine lebendige Macht, die in ihr Leben eingreift, ihnen zugleich die höchste Autorität, die Unterwerfung und Gehorsam heischt.

So tritt uns in der Apotheose des hellenistischen Königtums die völlige Anthropomorphisierung hellenischer Religion entgegen. Nur von diesem Gesichtspunkt aus können wir den Herrscherkult, über dessen Genesis und entscheidende Motive so viel gestritten worden ist, verstehen. Es handelt sich hier um ein Aufsteigen des Menschlichen zur göttlichen Sphäre, das auf der besonderen Kraft eines eigenartigen oder einzigartigen Individuums beruht. Es handelt sich um ein zu göttlicher oder wenigstens gottähnlicher Wirksamkeit gesteigertes menschliches Dasein. Im Orient dagegen finden wir ein Herabsteigen des Göttlichen zum Menschlichen. Hier ist die Anschauung durchaus von der Idee der göttlichen Macht und Herrschaft aus orientiert, das Menschliche, insbesondere auch die Stellung des Königs, ist nur Werkzeug, ein Mittel für die Wirksamkeit des Gottes. Ganz anders im Hellenismus. Das Individuum darf hier auf Grund seiner das Maß des Gemeinmenschlichen überragenden gottähnlichen Fähigkeit, auf Grund seiner Leistungen, die das schöpferische Tun der Götter repräsentieren oder ersetzen, göttliche Ehrung beanspruchen. Durch sein persönliches Schaffen begründet es neue Lebenszusammenhänge, befestigt die bisher bestehenden von neuem oder bildet sie um. Wie die Götter der Polis und die Heroen der Vorzeit, die als Archegeten (*ἄρχηγέται* und *κτίσται* oder *οἰκιστάι*) verehrt wurden, die äußere und politische Existenz der Stadt, ihre grundlegenden Ordnungen in das Leben gerufen hatten, so verknüpfen sich jetzt die großen politischen Gründungen der Epoche, insbesondere die umfassenden Reichsgründungen, mit der Person der Herrscher, die eben hierin

ist bei Anaxarchos eine andere als bei Platon und Aristoteles, aber das Ergebnis das gleiche.

1) Dur. frg. 30.

gerade ihre gottähnliche Kraft offenbaren. Nichts kann uns das Wesen dieser Apotheose besser veranschaulichen als ein Vergleich mit dem Lande, in dem die orientalischc Form des Gottkönigtums heimisch ist, mit Ägypten. Hier ist die göttliche Verehrung des Herrschers mit der allgemeinen Ordnung des Landes verbunden; die Untertanen werden in diese Ordnung hineingeboren, müssen sie als ein Verhängnis, dem sie sich nicht entziehen können, annehmen. In der Machtsphäre des hellenistischen Königtums sind es schöpferische persönliche Akte und Eigenschaften der herrschenden Individuen, die bestimmte Gemeinden, Bewohner eines bestimmten Reiches von ihnen abhängig machen.¹⁾ In Ägypten ist es eine Institution, die durch die religiöse Autorität gedeckt und ausgeprägt wird. Amon-Rê verkörpert sich allgemein in dem Königtum als solchem²⁾, und der sakrale Charakter dieser Herrschaft ist wesentlich unabhängig davon, ob der König Amenhôtep oder Dhutmose, Usertesen oder Amenhemhat heißt. In den hellenistischen Herrschaften dagegen schöpft der Herrscher aus seiner Person das Recht, seine Herrschaft mit göttlicher Autorität zu umkleiden. Der göttliche Charakter des Königtums, wie ihn Alexander und seine Nachfolger zum Ausdruck bringen, entwickelt sich erst an einer bestimmten Persönlichkeit als solcher.³⁾ Nach orientalischer Anschauung empfängt das Menschliche, soweit es sakrale Autorität genießt, diese ausschließlich erst von der Gottheit. In dem Träger des Königtums wird eben der Gott selbst verehrt. So ist es aber nicht beim hellenistischen Königtum, bei dem die Gottheit hinter dem herrschenden Individuum zurücktritt. Gerade bei dem großen Archegeten hellenistischer Herrschaft, bei Alexander, vermögen wir dies deutlich zu erkennen. Das Primäre ist hier nicht die religiöse Autorität des Zeus Ammon, sondern das unbedingte und unermeßliche Recht einer großen Herrscher-

1) Dies gilt wenigstens für die ursprüngliche Begründung, von der die spätere Orientalisierung und Kanonisierung der Institution wohl zu scheiden ist.

2) Hieraus erklärt sich wohl auch ein Kult, wie ihn einzelne Pharaonen ihrem eigenen Königtum darbringen. Ein solcher Kult würde in den hellenistischen Königreichen kaum denkbar sein.

3) Das Recht dieser Persönlichkeit überträgt sich dann in gewissem Sinne auf die Dynastie.

persönlichkeit. Die religiöse Sanktion der Herrschaft steht nicht außerhalb des persönlichen Inhaltes von Alexanders Lebenswerk, sondern verschmilzt mit diesem. Zunächst in mystischem Halbdunkel gehalten, gewinnt das Verhältnis Alexanders zu Zeus Ammon einen bestimmten Inhalt und seine wahre Bedeutung erst in der Persönlichkeit des Königs selbst, eine klare und unverhüllte Ausprägung erst im weiteren Verlaufe in den Erfolgen seiner Regierung, in dem Fortschritte der Welteroberung und der Weltherrschaft. Wohl hat kluge staatsmännische Berechnung bei der Wahl gerade des Gottes Ammon eine Rolle gespielt. Aber andererseits, was hätte die Autorität des Ammonheiligtums bedeutet ohne die Person dessen, der den Willen und die Macht hatte, sich die Welt zu unterwerfen? Auch das Verhältnis der Verehrenden zum göttlich verehrten Herrscher hat, ursprünglich wenigstens, eine gewisse persönliche Begründung. Es findet eine Mitwirkung der Verehrenden statt, eine Erhebung des Herrschers zur göttlichen Sphäre, unter Umständen auch eine Ablehnung oder wenigstens eine Kritik des Anspruches auf gottähnliche Ehren. In dieser Hinsicht gerade ist die Gesandtschaft, durch die Alexander von den griechischen Staaten göttliche Ehren verlangt, von charakteristischer Bedeutung.

So ist der hellenistische Herrscherkult — religiös betrachtet — ein Ergebnis einer fortschreitenden Anthropomorphisierung und Politisierung der hellenischen Religion. Wir dürfen nicht in erster Linie fragen, ob und inwieweit es hellenisch empfindenden Menschen überhaupt möglich gewesen sei, an einer solchen sakralen Verehrung menschlicher Individuen teilzunehmen, sondern wie es ihnen möglich geworden ist. Nur aus der eigentümlichen Ausprägung, die das religiöse Element im Rahmen der hellenischen Gesamtentwicklung gewonnen hat, läßt sich diese geschichtliche Erscheinung begreifen. Der Königs kult ist der Ausdruck eines tiefgehenden Wandels in den Daseinsbedingungen, die die hellenischen Menschen erfahren haben, aber die Voraussetzung für seine geschichtliche Möglichkeit ist eben der enge Zusammenhang, in den die hellenische Religion mit den politischen und sozialen Gestaltungen getreten war. Dabei dürfen wir allerdings auch nicht verkennen, daß in dem eigenartigen Charakter älterer religiöser Vorstellungen der Hellenen die Möglichkeit einer Anknüpfung für

die Verehrung starker und mächtiger Individuen gegeben war. Es ist der Heroenkult, auf den wir hier hinzuweisen haben. Der Herrscherkult ist nicht identisch mit der Heroenverehrung, wie eine moderne Auffassung, die zu ausschließlich in bestimmten Formen des religiösen Kultes auch das Wesen der religiösen Erscheinung sehen möchte, voraussetzen geneigt ist. Aber eine Verwandtschaft der Anschauung ist unverkennbar. Auch für den Glauben an die Heroen ist jedenfalls charakteristisch, daß ein Aufsteigen von der menschlichen zu einer höheren Sphäre angenommen wird, mögen nun die Heroen ihrem Wesen nach „gesteigerte Menschenseelen“ oder „depotenzierte Göttergestalten“ sein.¹⁾ Auch wenn sie ursprünglich Götter waren, die auf dem Wege der Anthropomorphisierung — vor allem durch das Epos — zu Menschen geworden sind, so sind sie doch als Heroen erst von der Stufe menschlichen Daseins zu einer höheren emporgestiegen. Und besonders diejenigen Heroen, die eine weit über den lokalen Heroenkult hinausgehende Verbreitung, eine universalere Wirksamkeit gefunden hatten, wie vornehmlich Herakles, waren in besonderem Maße ge-

1) Vgl. Rohde, *Psyche*², S. 148, 2. Im Gegensatz zu diesem vor allem E. Meyer, *Gesch. d. Alt.* II S. 425 ff., Usener, *Götternamen*, S. 247 ff.; namentlich S. 254 f. Man wird wohl überhaupt nicht eine zu schroffe Alternative stellen dürfen. Das unbedingte Entweder — Oder scheint mir hier nicht am Platze. Bei manchen Heroengestalten, und zwar gerade den bedeutendsten und wirksamsten, wie Herakles, Asklepios u. a., wird man den ursprünglich göttlichen Charakter kaum bestreiten können — auch Rohde tut das ja nicht unbedingt —; bei anderen aber wiederum dürfte es schwer sein, eine ehemalige selbstständige göttliche Existenz nachzuweisen oder wenigstens als wahrscheinlich zu eruieren. Man braucht ja auch nicht im Ahnenkult die einzige Lösung zu finden. Wir könnten uns denken, daß, wie man in den Ahnen die Begründer besonderer gentilizischer Zusammenhänge verehrte, so auch diejenigen, die als die Archegeten umfassender staatlicher Verbindungen und als Begründer der staatlichen Ordnung galten, zu einem höheren, wenigstens halbgöttlichen Leben hinaufgerückt worden seien. Indessen sind hier noch viele offene Fragen, und wir werden uns vor zu schnellen allgemeinen Formulierungen hüten müssen. — Es scheint jetzt, daß es auch außerhalb des griechischen Kulturkreises nicht völlig an Analogien für Vergötterung von Menschen fehlt. So hat für Ägypten Sethe (*Unters. z. Gesch. u. Altertumsk. Ägyptens* II 4) die Vergötterung eines ehemaligen Menschen, Imhôtep, wahrscheinlich gemacht. Für das Verständnis des hellenistischen Herrscherkults wird sich allerdings aus diesem Fall und aus ähnlichen anderen kaum etwas gewinnen lassen.

eignet, Vorbilder für die Vergöttlichung lebender Herrscher zu werden. Herakles und Dionysos, die beiden Gestalten, die wie keine anderen für die Apotheose Alexanders und seiner Nachfolger Bedeutung gewonnen haben, zeigen in eigentümlicher Weise das Durcheinanderfließen des heroischen und göttlichen Elementes. Herakles, der in seiner Wirksamkeit nicht an einen bestimmten Ort gebundene gewaltige Heros, gewinnt sich durch seine Taten den Aufstieg zum Olymp, Dionysos, der Gott, kämpft und siegt in irdischem Wandel, einem Heros vergleichbar.

So begreifen wir den Zusammenhang, in den die Vergöttlichung der großen und starken Herrscherpersönlichkeiten mit dem Heroenglauben gebracht werden konnte. Ebenso sehr erkennen wir aber andererseits die Umbildung der Verhältnisse und Anschauungen. Bei aller Bedeutung, die für das Bürgertum einer hellenischen Polis der Glaube an die Wirksamkeit eines heroischen Archegeten hatte, so lebten doch die Kräfte, die der Archeget der von ihm gegründeten Polis hinterlassen hatte, in dem Bürgertum selbst fort, dessen selbständige Existenz ja gerade ihm verdankt wurde. Jetzt sind es die mächtigen Herrscher, die durch den unmittelbaren Druck ihrer Macht es empfinden lassen, daß nicht von der eigenen Tätigkeit eines selbständigen Bürgertums, sondern von ihrem Wirken das Dasein der politischen Bildungen abhängt.

Wie hat nun der Herrscherkult auf die Weiterentwicklung des religiösen Lebens und der religiösen Anschauung gewirkt? Natürlich hat er im allgemeinen die Tendenz, aus der er selbst hervorgegangen ist, die Tendenz der Anthropomorphisierung und Politisierung der Religion, verstärkt. Aber es erhebt sich weiter die Frage, ob er nicht durch seine Existenz an sich schon das Wesen religiöser Empfindung, soweit dieses auf einer inneren Hingebung an den Gegenstand des Glaubens beruht, aufgehoben habe. Diese Frage ist nicht so leicht zu beantworten. Zunächst dürfen wir gewiß sagen, daß der rationalistische Grundzug, der auch tief in die religiöse Auffassung eingedrungen war, es den aufgeklärten Geistern erleichterte, sich mit der sakralen Verehrung lebender Individuen abzufinden. Die staatliche Religion war ein Teil der staatlichen Ordnung. Aber diesen Begriff staatlicher Ordnung, den Begriff des Nomos, hatte die individualistische Aufklärung seit der Zeit der Sophistik aufgelöst, ihm seine innerlich verpflichtende

Kraft genommen. Forderte es das Interesse der Aufrichtung einer festen staatlichen Ordnung, auch den mächtigen Herrscher eines Staates unter die Gottheiten des Staates aufzunehmen, so konnte das aufgeklärte Individuum, das sich innerlich von der gemeinsamen Lebensordnung der Polis losgelöst hatte, in dem staatlichen Interesse eine Rechtfertigung ebenso für den Königs kult wie für den Kult bestimmter Gottheiten finden. Die tatsächliche Hilfe, die man von einem starken Herrscher empfing, die besonderen Beziehungen, in denen das Leben eines Staates oder Volkes zu ihm stand, schienen seine sakrale Verehrung noch eher zu begründen, als die Verehrung ihrem Wesen nach unbekannter oder dem Leben des bestimmten Staates fernstehender Gottheiten.¹⁾

So mochte sich das aufgeklärte Denken auch mit dem Herrscher kult auseinandersetzen als einer Einrichtung, die die innere Freiheit und Unabhängigkeit des Individuums wenig beeinträchtigte, um so mehr, da es sich ja nur um einen äußeren Kult zu handeln schien. Aber für das allgemeine Leben waren die Folgen doch bedeutender. Der Königs kult war — trotz der Wichtigkeit, die für ihn die Anschauung von einer unendlichen inneren Überlegenheit bestimmter Individuen besaß — vor allem ein Ausdruck neuer Machtverhältnisse. Er bezeichnete die Abhängigkeit, in der man sich von der überlegenen Macht einzelner Individuen befand. Zunächst fehlten ihm deshalb auch die Begleiterscheinungen nicht, die überhaupt mit der Verehrung der äußeren Macht verbunden zu sein pflegen, charakterlose Schmeichelei und Unterwürfigkeit. Dieser Machtkult ist verhängnisvoll für die Unabhängigkeit sittlichen Handelns und die Selbständigkeit religiöser Empfindung. Wer möchte leugnen, daß gerade auch in der hellenistischen Epoche ein solcher Opportunismus der Lebensanschauung und Lebenshaltung seine tiefgreifenden Wirkungen ausgeübt habe?

Auch das dürfen wir nicht verkennen, daß das Leben der Herrscher selbst, die jetzt göttliche Ehren für sich beanspruchten, ihre Verflechtung in die wildesten Machtkämpfe und die gewissen-

1) Eine derartige Auffassung liegt anscheinend den charakteristischen Äußerungen des Anaxarchos bei Arr. Anab. IV 10, 6f. zugrunde, daß die Makedonen ihren König mit viel größerem Rechte mit göttlichen Ehren schmücken würden, als den „Thebaner“ Dionysos und den „Argeier“ Herakles, die sie beide eigentlich gar nichts angingen.

losesten Intriguen, vielfach dazu beitragen mochte, eine Religion zu diskreditieren, die die Vergötterung von solchen Machthabern gestattete. Wenn es schon bei den Bewohnern des hellenischen Olymp zum Teil recht menschlich zugeing, so übertrafen in dieser Hinsicht manche der hellenistischen Herrscher noch beträchtlich ihre göttlichen Vorgänger.

Indessen auf diese Wirkungen des Herrscherkultes, die sich namentlich in seiner weiteren Ausgestaltung und Entwicklung offenbaren, dürfen wir unsere Betrachtung nicht beschränken. Er steht doch eben in einem inneren Zusammenhang mit der zunehmenden Unselbständigkeit im öffentlichen Leben, dem Mangel freier Selbstbestimmung in den wichtigsten Beziehungen des politischen Daseins. Darüber darf uns auch alle Selbstherrlichkeit des einzelnen Individuums, die wir gerade in dieser Periode so stark ausgeprägt finden, nicht hinwegtäuschen. Es kommt die Zeit, wo jene Verkörperung aller schützenden und neues Leben schaffenden Ordnungen und Kräfte in der umfassenden Gewalt einer überlegenen Herrscherpersönlichkeit, wie sie im Herrscherkult Ausdruck findet, wirklich auch über die Gemüter der Menschen Macht gewinnt. Ja, man wird sagen dürfen, daß sie auch schon in unserer Epoche zum Teil eine solche Macht gewonnen hat. Aber in vollem Maße allerdings tritt diese Wirkung erst dann ein, als alle früher selbständigen Machtbildungen antiker Kulturwelt in der einheitlichen Gewalt eines Weltherrschers aufgelöst sind. Da wird der Herrscherkult wirkliche Religion, wie es die Religion der Polis gewesen war. Die sakrale Verehrung der obersten Herrschergewalt des Weltreiches ist nicht mehr bloß eine durch die Umstände auferlegte Notwendigkeit, mit der man sich äußerlich abfindet, sondern ihr entspricht zugleich auch die innere Empfindung der Abhängigkeit. Denn diese oberste Gewalt ist ja nicht nur die letzte Instanz aller äußeren Machtverhältnisse der damaligen Welt, sondern zugleich auch die schöpferische Potenz und die höchste Norm aller Lebensgestaltung. Wir haben jetzt durch griechische Inschriften, namentlich aus der Zeit des Augustus, einen tieferen Einblick in diese eigentümliche Welt von Empfindungen gewonnen. Wir dürfen den überschwänglichen Stil, den solche panegyrische Inschriften tragen, in Rechnung ziehen, aber wir haben kein Recht, die Echtheit des zugrunde liegenden Gefühls

anzuzweifeln. Die Sprache, die den Herrscher der Welt als den Erretter oder Heiland der Welt, die ohne sein Erscheinen dem Untergange verfallen wäre, bezeichnet, bringt die innere Lage der damaligen Menschheit zum Ausdruck, einer Menschheit, die an der eigenen Kraft, ihr Leben zu schützen und fruchtbringend zu gestalten, verzweifelt. Die Predigt des Evangeliums vom Weltheiland hat eine Parallele gefunden in dem „Evangelium“ der Geburt des kaiserlichen Weltherrschers. Aber die Parallele stellt uns zugleich den Gegensatz vor Augen. Es ist ein Gegensatz von entscheidender Bedeutung. Auf der einen Seite die Apotheose des Weltreiches, der gegenwärtigen Weltgestaltung und ihrer höchsten Potenz, der Person des Kaisers, auf der anderen ein Reich, das nicht von dieser Welt ist, ein neuer Lebenszusammenhang, der in der Gemeinschaft mit einem überweltlichen Gotte wurzelt, eine zukünftige Entwicklung von unendlicher Größe in sich tragend.

Die Apotheose der Herrscher bezeichnet, wie wir gesehen haben, die höchste Ausbildung des anthropomorphen Charakters hellenischer Religion. Es ist begreiflich — und ist vorher auch schon angedeutet worden —, daß ein so eigentümlicher und eingreifender Vorgang nicht ohne Einfluß auf die weitere Gestaltung der religiösen Anschauungen bleiben konnte. Man erlebte es jetzt, wie Menschen zu Göttern oder gottähnlichen Gestalten wurden. Sollte nicht das gleiche mit den bereits längst bestehenden Gottheiten einmal der Fall gewesen sein? Verdankten nicht auch Zeus und die übrigen Götter des Olymp einer solchen Apotheose ihre göttlichen Ehren? Es schien so für das aufgeklärte Denken die Genesis des Olymp ihre Erklärung zu finden. Man brauchte nur die heilige Geschichte der großen Götter auszudeuten und umzugestalten nach der Analogie der Gegenwart, sie ganz auf das Niveau menschlicher Erlebnisse zu stellen. Dann waren diese Götter gewaltige Helden, große Weise und Wohltäter der Vorzeit, die durch ihre Taten, Erfindungen und Einrichtungen sich ein Anrecht darauf erworben hatten, durch außerordentliche Ehrungen auf eine übermenschliche Stufe schon bei Lebzeiten erhoben oder wenigstens nach ihrem Tode einer solchen Erhebung teilhaftig zu werden und in ewigem Andenken bei den dankbaren Menschen fortzuleben. Darin bestand ja — nach einer solchen Anschauung — im wesent-

lichen die Göttlichkeit. Es war eine Entleerung und Degradierung göttlichen Wesens, die damit vollzogen wurde. Aber gerade hierfür waren in dem Denken der Aufklärung schon die Voraussetzungen in reichem Maße vorhanden. Die Götterwelt war ja bereits in der individualistischen Auffassung der Sophistik nichts anderes geworden als ein Reflex menschlicher Bedürfnisse und Institutionen.¹⁾ Die Götterverehrung erschien dieser Auffassung nicht mehr als eine gemeinsame innere Lebensnotwendigkeit für ein durch sie verbundenes Bürgertum, sondern als eine auf menschlicher Willkür beruhende Satzung. Die Religion war danach zu einem Ausfluß berechnender Staatsräson geworden. Damit war der entscheidende Schritt geschehen. Die religiöse Ordnung war somit — ebenso wie der Nomos im allgemeinen — abhängig geworden von den Maßstäben der diese Ordnung nach ihrem eigenen Denken beurteilenden oder nach ihrem Interesse bewertenden Individuen. Die Götter mußten es sich gefallen lassen, nach der Bedeutung, die sie für das aufgeklärte Denken des einzelnen oder für die Verwirklichung der Lebenszwecke der Individuen hatten, auf ihr Existenzrecht hin geprüft zu werden. Die lebendigen Beziehungen zu einer mächtigen Persönlichkeit, deren schützende und Wohltaten spendende Wirksamkeit man in der Gegenwart empfand, erschienen gerade dem aufgeklärten Standpunkt als die beste Rechtfertigung für göttliche Ehrung einer solchen Persönlichkeit.²⁾ Lag es da nicht nahe, derartige Motive für die Vergöttlichung gerade in jene mythische Vorzeit zu projizieren, in der die Wirkungen einer das gesamte Leben umgestaltenden, die Menschen auf eine höhere Kulturstufe erhebenden Tätigkeit als besonders groß und durchgreifend gedacht werden konnten?³⁾

Bereits Prodikos hatte darzulegen versucht, daß die Verehrung bestimmter Gottheiten aus dem Nutzen erwachsen sei, den bestimmte Naturerscheinungen den Menschen bringen. „Das die Menschen Ernährende und ihnen Wohltätige“ sei göttlicher Namen

1) Vgl. Bd. I S. 52 f.

2) Diese Auffassung tritt sehr deutlich in den Äußerungen zutage, die dem Anaxarchos bei Arrian, Anab. IV 10, 6 f. aus Anlaß der Frage der Proskynesis Alexanders zugeschrieben werden. Vgl. oben S. 214, 1.

3) Dies ist sehr klar zu sehen aus der dem Euhemeros zugeschriebenen Äußerung (Sext. IX 17): „ὅτι ἦν ἀτακτος ἀνθρώπων βίος“ usw.

und göttlicher Ehrung teilhaftig geworden.¹⁾ Es war eine Weiterführung dieses Gedankens auf dem Wege der schon begonnenen rationalistischen Deutung und entsprach einem allgemeinen, in der Aufklärung begründeten Zuge geistiger Anschauung, wenn man den Nutzen, den die Menschen so aus der Natur zogen, auf Erfindungen zurückführte und bestimmte Göttergestalten, wie Dionysos, Demeter usw., aus der Apotheose ursprünglich menschlicher Erfinder hervorgehen ließ.²⁾

So sind in den geistigen Tendenzen der Aufklärung und in den geschichtlichen Erlebnissen der hellenistischen Gegenwart die Bedingungen für jene Erscheinung gegeben, die wir mit dem Namen: Euhemerismus bezeichnen, die Einfügung der Gestalten und Taten der Götter in einen rationalistisch-historischen Pragmatismus, der alles scheinbar Übermenschliche und Wunderbare auf die natürlichste Weise erklärt, die Welt des Göttlichen nicht bloß den Vorstellungen, sondern auch den Interessen der Menschen auf das unmittelbarste nahe bringt. Der Mythos selbst wies den zersetzenden Tendenzen gegenüber, die ihn schon lange innerlich ausgehöhlt hatten, keine Kraft des Widerstandes mehr auf. Er hatte immer mehr von seiner Ehrfurcht weckenden Macht eingebüßt. Schon in der Ausgestaltung, die von Euripides dem Drama gegeben war, hatte die äußerste Durchführung menschlich-psychologischer Motivierung den Mythos innerlich aufgelöst, seinen Charakter als heilige Geschichte im wesentlichen zerstört.³⁾ In den philosophischen Theorien wurde der Mythos in der freiesten und willkürlichsten Weise behandelt, den besonderen philosophischen Ansichten und Absichten angepaßt, insbesondere durch allegorische Deutung für bestimmte Zwecke philosophischer Erklärung zurechtgelegt. So verlor er auch auf diesem Wege seine selbständige Bedeutung und

1) Prodik. frag. 5 Diels (Fragm. d. Vorsokr. S. 540 = 2. Aufl. 571). D. G. 544.

2) Es ist bezeichnend, daß mit der Anschauung des Prodikos über die Entstehung des Götterglaubens die des Stoikers Persaios, des Schülers des Zenon, der gerade die oben im Text dargelegte Ansicht sehr entschieden vertrat, in engen Zusammenhang gebracht wird. (Vgl. D. G. S. 544 f.)

3) Gewiß war auch schon früher der Inhalt des Mythos geläutertem sittlichem Gefühl gegenüber vielfach ein unheiliger gewesen, aber erst in der vollen menschlichen Ausgestaltung kam dieser unheilige Charakter dem sittlich empfindenden Individuum in vollem Maße zum Bewußtsein, und eben damit hatte der Mythos sich selbst innerlich überlebt.

mußte sich den besonderen Tendenzen des Individuums anbequemen. Es kam endlich hinzu, daß bereits das traditionelle Element des Mythos durch die große Bedeutung, die der Göttliche und Menschliche miteinander vermischenden Heroensage zukam, den anthropomorphischen Tendenzen der Deutung und Wiedererzählung großen Vorschub leistete. Der Euhemerismus verdankt also nicht etwa bloß einer bestimmten, launigen oder boshaften, literarischen Erfindung eines witzigen Autors, des Euhemeros von Messene, des Zeitgenossen und „Freundes“ des Königs Kassandros, seine Entstehung, sondern er gehört als ein charakteristischer Zug in die gesamte geistige Physiognomie dieser Zeit. Das, was Euhemeros von sich aus gegeben hat, ist anscheinend nur die außerordentlich wirksame literarische Einkleidung, die er einer schon vorhandenen Tendenz hat zuteil werden lassen. Es ist, soweit wir zu erkennen vermögen, dem literarischen Konto des Euhemeros gutzuschreiben, daß er zum ersten Male in wirksamster Weise den Versuch machte, Gegenwart und mythische Vergangenheit unmittelbar auf den gleichen Exponenten zu bringen, die Gegenwart sich mit verblüffender Anschaulichkeit in einer scheinbar weit entlegenen Vergangenheit spiegeln zu lassen.

Der Roman des Euhemeros, der unter dem Titel „die heilige Urkunde“¹⁾ dem hellenischen Publikum die wunderbarsten Dinge von einem weitentfernten Lande und einer weitentfernten Vergangenheit berichtete, gab die Geschichte einer Götterdynastie, die ein unverkennbares Abbild der hellenistischen Monarchie darstellte.²⁾ Euhemeros war, so erzählte er selbst, auf einer seiner Reisen vom glückseligen

1) Oder, wie Jacoby *ἐπὶ ἀναγραφῇ* deutet, „heilige Schrift“.

2) Die wichtigsten Stellen über die „heilige Urkunde“ des Euhemeros sind Diodor V 41 ff. VI frg. 2. Sext. Emp. IX 17. 51. Cic. de nat. deor. I 42, 119. Ennius ed. Vahlen² S. 223 ff. Lact. div. inst. I 11 ff. Plut. de Isid. et Osir. c. 23. — Die obige Darstellung war schon ausgearbeitet, als der Artikel von Jacoby, P.-W. VI 952 ff. in meine Hände kam. Ich freue mich der Übereinstimmung in wesentlichen Punkten, namentlich in der Beurteilung der Gesamttenzend des Werkes des Euhemeros, hoffe aber zugleich auch, daß meine Darstellung durch diesen Artikel nicht überflüssig geworden ist. Der Beweis, daß E. die „ägyptischen *θεολογούμενα*“ (vor allem des Hekataeos von Teos) einfach ins streng Griechische übertragen habe, ist Jacoby nicht gelungen. — Die Auffassung, die van Gils, *Quaestiones Euhemericae*, Amsterdamer Dissert. 1902, von der Tendenz der Schrift des Euhemeros vorträgt, ist verfehlt.

Arabien aus nach einem im Ozean gelegenen wunderbar lieblichen Eiland, der Insel Panchaea, gelangt. Hier wohnte inmitten einer mit verschwenderischem Reichtum des Bodens und wunderbarer Milde und Anmut des Klimas ausgestatteten Natur ein durch seine Frömmigkeit und vorbildliche Ordnung des staatlichen und sozialen Lebens ausgezeichnetes Volk.¹⁾ Dieses hatte in seinem zentralen Heiligtum, dem Tempel des triphylichen Zeus, noch eine merkwürdige „authentische“ Urkunde von den Taten, durch die in alten Zeiten die großen Herrscher Uranos, Kronos, Zeus zum Range von Göttern aufgestiegen waren. Auf einer goldenen Säule war der Bericht des Zeus selbst über seine eigenen Taten und die seiner Vorfahren eingetragen. Ein Berg in der Nähe des Heiligtums, der den Namen des triphylichen Olympos trug, erinnerte an den Wohnsitz dieser Götterkönige. Die Leiter des Volkes, die Priester, führten ihren Ursprung auf die Insel Kreta zurück und behaupteten, daß ihre Vorfahren von dieser durch Zeus selbst nach Panchaea verpflanzt worden seien. Sie vertraten also in ihrem Stamme noch den Zusammenhang mit jener Zeit, in der Zeus als Herrscher auf der Erde gewelt hatte. Und die glückselige Lebensordnung des Volkes selbst sollte wohl auch als ein Zeugnis gelten für die Verbindung, in der das Volk von Panchaea noch mit den Begründern eines höheren und vollkommneren Lebens auf Erden stand. Hatten sich sonst die Spuren ihrer Wirksamkeit fast völlig verloren, in dem weltabgeschlossenen, sich selbst genügenden Dasein der Bewohner von Panchaea waren sie noch zu finden. Die „heilige Urkunde“ des Zeus enthielt in der Geschichte seiner Dynastie zugleich eine Geschichte menschlicher Zivilisation, die an die Taten jener Götterkönige geknüpft war.

An der Spitze der Dynastie stand Uranos, der von dem später triphylicher Olymp genannten Berge auf Panchaea, gewissermaßen

1) Gegenüber den älteren Romanen, wie Platons Atlantis und Theopomps Meropis, ist es charakteristisch, daß die Kenntnis des Landes Panchaea nicht auf Erzählungen aus der Vorzeit, sondern auf eigener Anschauung beruht. Vielleicht kam Hekataeos in seiner Schilderung des Landes der Hyperboreer dieser Einkleidung nahe, insofern er sich auf Kunde, die ihm unmittelbar von einem Landsmanne gekommen sei, berufen haben mag (vgl. Rohde, gr. Rom. S. 213). Das Zeitverhältnis des Romans des Euhemeros und desjenigen des Hekataeos läßt sich wohl nicht mit völliger Sicherheit bestimmen.

der ersten menschlichen Sternwarte, aus den Himmel und die Bewegung der Sterne beobachtete und, vornehmlich wohl auf Grund dieser Kenntnis der himmlischen Phänomene, den Menschen sich als hilfreich und wohlthätig erwies. Er war es zugleich, der zuerst die Menschen die Verehrung der „himmlischen Götter“ lehrte. Ihm folgte in der Regierung sein Sohn Kronos, der von seinem Bruder Titan für seine Herrschaft und sein Geschlecht allerlei Nachstellungen und Gefahren zu erleiden hatte. Zuletzt in Gefangenschaft geraten, wurde er durch seinen in der Verborgenheit aufgewachsenen Sohn Zeus befreit; aber da diesem nun durch seinen eigenen Vater Nachstellungen bereitet wurden, bemächtigte er sich selbst, nachdem er Kronos besiegt und vertrieben hatte, der Herrschaft. Seinem Großvater Uranos, als dem Stammvater seiner Dynastie, begründete er selbst einen Kult auf Panchaea, das er, wie es scheint, zu seiner eigenen Residenz machte. Zugleich aber breitete er den Einfluß seiner Herrschaft über die ganze Erde aus, gab den Menschen überall Gesetze und lehrte sie eine höhere Kultur, indem er auch Erfindungen anderer, die der Wohlfahrt der Menschen dienten, begünstigte und verbreitete. Zur Sicherung seiner Herrschaft und zur Befestigung seiner Einrichtungen ließ er in allen Ländern, in denen er gebietend und Kultur bringend umherzog, sich selbst Heiligtümer und Kulte errichten und verband mit seiner eigenen sakralen Ehrung zugleich die Namen der ihm verbündeten und befreundeten Herrscher der verschiedenen Länder, die so an das Interesse seiner Königsherrschaft und seines göttlichen Kultes geknüpft wurden.¹⁾ Am Ende seines Lebens zog sich Zeus nach Kreta zurück, wo er starb und sich von seinen Söhnen, den Kureten, beisetzen ließ. Sein Grabmal mit der Aufschrift: „Ζᾶν Κρόνου, Zeus der Sohn des Kronos“, ist dort noch erhalten.

Die „heilige Urkunde“ des Euhemeros bedarf, wie es scheint, keines Kommentars. Es ist klar, wo die Urbilder jener Götterdynastie der Vorzeit, deren Schicksale hier aufgezeichnet waren, zu suchen sind. Die Weltherrschaft Alexanders, die sakralen Ehrungen, die er sowie seine Nachfolger in Anspruch nahmen, haben die hervorstechendsten Züge in dem Bilde, das Euhemeros

1) So erklärte Euhemeros die verschiedenen Beinamen des Zeus als solche, die durch politische Verbindung des Herrschers mit anderen Machthabern entstanden waren, wie den Zeus Kasios, Zeus Labrandeus usw.

von der Weltmonarchie des Zeus entwarf, geliefert. Einzelne Momente religiöser Überlieferung mochten noch dazu dienen, die völlige Anthropomorphisierung der Göttergestalten, wie sie im Roman des Euhemeros vorliegt, besonders nahe zu legen. In verschiedenen orientalischen Religionen, in der ägyptischen Osirisreligion wie auch in Religionen semitischer Völker Vorderasiens, namentlich der babylonischen, war die Vorstellung verbreitet, daß bestimmte Götter, wenn auch nur auf Zeit, gestorben und begraben seien¹⁾, und auch im griechischen Bereiche scheint es nicht ganz an Sagen über Gräber einzelner Gottheiten zu fehlen.²⁾ Der ägyptische Boden bot neben der Osirissage noch eine besondere Anknüpfung für eine euhemeristische Deutung durch die Tradition einer Herrschaft von Götterkönigen, die der geschichtlichen Zeit vorangegangen sein sollte.³⁾ Es ist deshalb besonders begreiflich, wenn die Darstellung, die Hekataeos von Teos, ein auch in seiner philosophischen Anschauung wohl von Euhemeros nicht allzuweit entfernter Autor, von der ältesten Geschichte und der Religion Ägyptens — ungefähr gleichzeitig mit Euhemeros' Roman — gab, wie es scheint, durchaus von euhemeristischem Geiste erfüllt war. In der in der Hauptsache vermutlich auf ihn zurückgehenden Schilderung Ägyptens, die Diodor im I. Buche gibt⁴⁾, spielen Osiris und Isis, die göttlichen Vorbilder oder Abbilder der Ptolemäerherrschaft, die

1) Über die babylonischen Vorstellungen vgl. Zimmern K. A. T.³ S. 371. Hilprecht, Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur, 1903.

2) Über das Zeusgrab auf Kreta vgl. Kallim. hymn. Jov. v. 8f. Clem. Alex. Protr. II 37, 4. Diod. III 61, 2. VI 43. Cic. de nat. deor. III 53 u. a. Rohde, Psyche S. 181, 1. Gruppe, Griech. Mythol. S. 1500, 5. Über das Grab des Dionysos Philoch. frg. 23. Plut. de Isid. et Osir. 35. Ob die nach Rohde a. O. S. 130 von Euhemeros hervorgezogene, nach Wilamowitz, Eurip. Hippolytos S. 224, 1 auf eine dem Epimenides zugeschriebene Darstellung zurückgehende Sage vom Zeusgrab auf Kreta aus dem Wohnen des Gottes in einer Höhle (Rohde a. O.) hervorgewachsen ist oder ob nicht vielmehr ursprünglich der Einfluß einer der orientalischen ähnlichen Vorstellung anzunehmen ist, will ich hier dahingestellt sein lassen.

3) Auf dieses Moment haben, wie ich nachträglich bemerkt habe, auch schon Schwartz, Rh. Mus. XL S. 260 und Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtl. Fragen, S. 90 hingewiesen.

4) Natürlich ist es schwer festzustellen, inwieweit bei Diodor die ursprüngliche Darstellung des Hekataeos durch spätere Darstellungen erweitert und im euhemeristischen Sinne systematisiert worden ist. Auch scheinen einzelne

Rolle, die in dem Roman des Euhemeros dem Zeus zufiel.¹⁾ Die Herrschaft des Osiris war ebenfalls über die gesamte Welt ausgedehnt, und diese Weltherrschaft diente zugleich vor allem, wie die des Zeus bei Euhemeros, als Grundlage einer höheren Zivilisation des Menschengeschlechtes, zur Verbreitung von allerlei wohlthätigen Erfindungen auf der Erde. Auch hier erfolgte als Lohn für die erwiesenen Wohltaten die göttliche Verehrung, und die eigene urkundliche Bezeugung ihrer Taten durch Osiris und Isis auf Inschriften, die sich bei ihren angeblichen Grabmälern im arabischen Nysa befanden, fehlte ebenfalls nicht.²⁾ Auch ein anderer Darsteller ägyptischer Religion, der wenigstens mit Wahrscheinlichkeit in diese Zeit gesetzt wird, Leon von Pella³⁾, verrät in den wenigen uns erhaltenen Fragmenten deutlich die euhemeristische Ausgestaltung der heiligen Geschichte Ägyptens.⁴⁾

Die im euhemeristischen Geiste gehaltenen Erzählungen der alten Göttergeschichten zeigen nicht nur in den großen Umrissen der Darstellung den Einfluß der zeitgeschichtlichen Ereignisse, sondern auch in der Ausmalung im einzelnen treten uns charakteristische Erlebnisse und Einrichtungen der hellenistischen Monarchie mit unverkennbarer Deutlichkeit entgegen. Osiris führt eine Organisation

Bemerkungen wie z. B. Diod. I 27, 2 nicht auf die allererste Zeit der ptolemäischen Herrschaft hinzuweisen.

1) Diod. I 14 ff.; vgl. auch Plut. de Isid. et Osir. 13. Es mag wohl angenommen werden dürfen, daß die auch bei Plut. Is. u. Osir. 13 und Diodor (namentlich I 17, 1) nicht ganz fehlende Eroberertätigkeit des Osiris in Zügen alter ägyptischer Tradition selbst ein gewisses Vorbild hat (vgl. Eрман, ägypt. Relig. S. 35, Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos — in Sethes Unters. z. Gesch. u. Altertums Ägyptens IV 2 — S. 22 f.). Aber diese ursprünglichen Züge einheimischer Überlieferung sind durch den griechischen Charakter einer systematischen euhemeristisch-rationalistischen Pragmatisierung (vgl. auch oben S. 104 f.) fast völlig verwischt. Die beiden ägyptologischen Forscher, namentlich Schäfer, überschätzen die Echtheit und Ursprünglichkeit der griechischen „Überlieferung“.

2) Diod. I 27, 3 ff.; vgl. auch J. G. XII 5 nr. 14. 739 (Inschriften von Jos und Andros).

3) F. H. G. II 331 f. Eine sichere Zeitbestimmung ist allerdings wohl kaum möglich.

4) Sehr charakteristisch tritt dies uns vor allem in frg. 6 entgegen, das mit Ennius' Euhem. frg. 8 Vahlen und Diod. V 65, 2 zu vergleichen ist. Daß Leon von Pella in der euhemeristischen Denkweise und Literatur eine gewisse führende Rolle gespielt hat, scheint sich aus frg. 5 zu ergeben.

Ägyptens durch, die den organisatorischen Einrichtungen Alexanders in Ägypten auffallend entspricht.¹⁾ Die Art, in der die Mithelfer und Berater seiner Herrschaft erwähnt werden, erinnert sehr an die Institutionen ptolemäischer und anderer hellenistischer Höfe.²⁾ Osiris errichtet ein Heiligtum seiner Eltern Zeus und Hera, wie Ptolemaeos Philadelphos den Kult seiner Eltern, der *θεοὶ Σωτῆρες*, begründet.³⁾ Dionysos gründet den Tempel seines Vaters Ammon, nachdem er erfahren hat, was ihm dieser vorausverkündet hat, nämlich daß er die Herrschaft über die ganze Welt gewinnen und sakrale Verehrung als Gott erhalten werde.⁴⁾ Wenn ferner Dionysos — in der bei Diodor erhaltenen Schilderung seiner Taten — sich bereit zeigt, die im Kampfe gemachten Gefangenen in ihre Heimat zu entlassen oder unter seine Truppen aufzunehmen und die so unerwartet Geretteten alle bei ihm Kriegsdienst nehmen⁵⁾, so ist dieser Zug fast genau dem Verfahren Alexanders gegen die griechischen Söldner nachgebildet.⁶⁾ Und der bestimmende Einfluß, den schon in dem Roman des Euhemeros die Frauen der Götterdynastie auf den Verlauf der Ereignisse ausüben, ist er nicht das deutliche Spiegelbild der bedeutenden Rolle, die an den hellenistischen Höfen und in den politischen Verwicklungen der Diadochenzeit die weiblichen Mitglieder der neuen Herrscherdynastien spielen?

Die euhemeristische Pragmatisierung der Göttersage wurde — in dem Bestreben, sie möglichst zu systematisieren, — auf die verschiedensten Göttergestalten angewandt; sie wurde, wie wir noch sehen werden, eine wichtige Grundlage synkretistischer Auffassung und Erklärung und ganz besonders auf solche Götter übertragen, die einer synkretistischen Deutung vornehmlich zugänglich waren. Neben Zeus, Uranos und Kronos, neben den ägyptischen Gottheiten Isis und Osiris ist es vor allem Dionysos, der in der euhemeristi-

1) Diod. I 17, 3; vgl. Arr. anab. III 5, 4.

2) Diod. I 17, 3. Vgl. oben S. 101, 2.

3) Diod. I 15, 3. Bei Euhemeros wird nur der Kult des Uranos von Zeus eingerichtet; hier dagegen sehen wir die unmittelbare Anpassung an die Verhältnisse des Ptolemaeerhofes.

4) Diod. III 73, 1; vgl. Diod. XVII 93, 4 (über Alexander): τὸν δ' Ἀμμωνα συνεχωρηθέντα τὴν ἀπάσης τῆς γῆς ἐξουσίαν.

5) Diod. III 71, 5. Zum Dank für die unerwartete Rettung wird Dionysos zum Gott proklamiert.

6) Arr. anab. III 23, 9. 24, 4 f.

schen Erzählliteratur hervortritt.¹⁾ Begreiflich genug, denn gerade das Bild dieses Gottes war in der Sage besonders stark in das Menschliche ausgestaltet; schon die Dichtung des 5. Jahrhunderts wußte von weiten Zügen des Dionysos durch die Welt zu berichten²⁾, und in vollem Maße war dann das Bild des Weltheroberers und Weltherrschers Dionysos unmittelbar aus den Eroberungszügen Alexanders hervorgewachsen.

Die allgemeine Welt ist der Schauplatz der Taten der Euhemeristischen Gottheiten, wie sich dies für die Vorgänger des makedonischen Weltherrschers geziemt. Aber die Erzählung knüpft an besondere Länder als die Ursprungsländer der zu Göttern gewordenen menschlichen Herrscher an, an Länder, die durch alte Traditionen und eigenartige Institutionen das Andenken an die Wirksamkeit jener Götterkönige bewahren. Neben das Fabelland Panchaea des Euhemeros tritt das sagenhafte Volk der Atlantier, von dem Diodor im III. Buche³⁾ ausführlich berichtet. Es ist, wie das Volk der Panchaeer, ein durch Frömmigkeit ausgezeichnetes Volk.⁴⁾ Und wie die uralten Traditionen einheimischer Kultur gerade Ägypten als geeignet erscheinen ließen, der neuen Theogonie zur Heimat zu dienen⁵⁾, so scheint man auch bestrebt gewesen zu sein, anderen Ländern von alter und berühmter Kultur den Ursprung dieser euhemeristischen Göttergestalten zuzuweisen.⁶⁾ Daß die Insel Kreta,

1) Vgl. namentlich Diod. III 62 ff. IV 2 ff.

2) Eurip. Bakch. v. 13 ff.

3) Diod. III 56 ff.

4) Diod. III 56, 2.

5) Schon Platon läßt im Timaeos (22f.) seinen ägyptischen Priester dem Solon gegenüber in charakteristischer Ausführung das Alter ägyptischer Erfahrung gegenüber der Jugendlichkeit der Hellenen hervorheben.

6) An Phrygien knüpfte, wie es scheint, die unter dem Namen des Diagoras von Melos gehende Schrift: *Φερίγος λόγος* (vgl. Diels, Fragm. d. Vorsokr. 460 nr. 6) an. Vgl. auch Diod. III 58. 59. 67. Reitzenstein, 2 religionsgeschichtl. Fragen S. 94f. Verwandten Inhaltes mag auch die Ps.-Demokritische Schrift *περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γράμμάτων* (Diels Fragm. d. Vorsokr. S. 459f.) gewesen sein. Vielleicht ist auch wenigstens für den Kern der von Philon von Byblos herrührenden, unter dem Namen eines alten phönikischen Autors Sanchuniathon gehenden euhemeristischen Bearbeitung der phönikischen Göttergeschichte (F. H. G. III 563 ff.) schon eine hellenistische Vorlage anzunehmen. Die Ableitung des Alphabets aus Phönikien bildete wohl ein besonders wirksames Motiv, gerade dieses Land zu einem Stammlande der anthropomorphen Götterwelt zu machen. Taautos (der ägyptische Gott Thot

die schon in der Erzählung des Euhemeros eine Rolle gespielt hatte, auch weiter in der Euhemeristischen Literatur¹⁾ bedeutsam hervortrat, ist begreiflich, denn nach alter Sage hatte ja auf Kreta die Wiege des Zeus gestanden.

Wir haben die „Theologie“ des Euhemeros einem großen Zusammenhange geistiger Auffassung, der die religiöse Anschauung der hellenistischen Periode entscheidend beeinflußt hat, eingefügt. Die Voraussetzung, die unserer Darstellung zugrunde liegt, ist, daß Euhemeros wirklich mit seinem Roman eine didaktische Tendenz befolgte, daß er eine Erklärung der volkstümlichen Vorstellungen von den Göttern und den sakralen Institutionen geben wollte. Aber ist diese Voraussetzung gerechtfertigt? Sollen wir einem nicht bloß aufgeklärten sondern auch witzigen Manne, wie es Euhemeros allem Anschein nach doch war, zutrauen, daß er selbst an das geglaubt habe, was er in seinem Roman berichtete? Hat er nicht durch die Art der Einkleidung selbst dafür gesorgt, daß der phantastische Charakter seiner Erfindung und Darstellung zur Genüge deutlich werde? So scheint eine andere Auffassung seines Romans näher zu liegen. Sollten wir nicht berechtigt sein, in ihm eine Satire zu sehen, die den ganzen Herrscherkult der damaligen Zeit dem Spotte preisgeben wollte, einen „witzigen Hieb gegen Thron und Altar“, wie es von einem Forscher ausgedrückt worden ist²⁾?

oder Hermes) hatte ja nach Philon die Kosmogonie und Theogonie zuerst aufgezeichnet. In dem Werke des Philon war der euhemeristische Pragmatismus anscheinend mit vollständiger Systematik ausgestaltet, indem die Erfindungen der einzelnen Vertreter dieser Göttergenealogie den Gang menschlicher Kultur-entwicklung überhaupt veranschaulichten. Ich glaube, daß E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 278 den Wert dieser Pseudoüberlieferung zu hoch einschätzt, wenn er in der hier gegebenen Verbindung der Götter und der Göttermýthen mit der Begründung der Kultur ein ursprüngliches Element anerkennt.

1) Vgl. Diod. V 66 ff. Der systematische Charakter des euhemeristischen Pragmatismus tritt hier darin besonders charakteristisch zutage, daß den einzelnen Gestalten dieser Theogonie, die der hesiodischen Theogonie entnommen sind (Bethe Hermes XXIV 402ff.), der Reihe nach bestimmte Erfindungen zugeschrieben werden. Vielleicht ist hier auch eine unter dem Namen des Epimenides gehende Schrift — wenn wir soviel aus Diog. Laert. I 111 entnehmen können —, die der hellenistischen Zeit angehört, bei Diodor als Quelle benutzt worden.

2) Schwartz, Griech. Roman, S. 106.

Es werden uns einige Züge aus dem Roman berichtet, die in ihrer Pikanterie kaum zu der Tendenz ernsthafter Belehrung zu passen scheinen, so wenn Kadmos als Koch des Königs der Sidonier figuriert haben und mit Harmonia, der Flötenspielerin des Königs, durchgegangen sein soll¹⁾, oder wenn — in der lateinischen Bearbeitung des Ennius — der Venus die Erfindung der Bordellkunst zugeschrieben wird.²⁾ Wenn aus der Darstellung des Euhemeros hervorging, daß die Göttlichkeit der zeitgenössischen Herrscher in Wahrheit nichtig war, indem auch die Götter selbst, zu deren Höhe die Könige erhoben wurden, ursprünglich nichts anderes als Menschen waren, wollte er damit nicht diese ganze Apotheose lächerlich machen? So einfach ist nun aber die Lösung des Problems doch nicht. Darüber kann ja allerdings kein Zweifel sein, daß durch die Darstellung des Euhemeros der Nimbus der Göttlichkeit wesentlich abgeschwächt wurde. Das Absichtliche und Künstliche in der Kreierung dieser Götter trat viel zu stark hervor, die Machinationen, die zum Teil seitens der betreffenden Herrscherpersönlichkeiten selbst erfolgten, um zu göttlichen Ehren zu gelangen, waren zu durchsichtig und zu aufdringlich, als daß nicht der innere Wert dieser Ehrung hätte herabgedrückt werden müssen. Aber es liegt kein Beweis dafür vor, daß Euhemeros, wenn er die Entstehung der historischen Götter durch seine menschlich-historische Pragmatisierung erklärte und ihnen so ihre unabhängige Existenz, ihre selbständige Bedeutung nahm, damit unbedingt ihre Verehrung habe bekämpfen und als unnütz oder als abergläubische Torheit bezeichnen wollen. Auch schon Anaxarchos, der in seiner philosophischen Auffassung dem Euhemeros sehr nahe stand, hatte die Apotheose Alexanders gerechtfertigt und hatte gewiß nicht damit gemeint, seinen aufgeklärten Standpunkt preiszugeben. Es ist doch sehr bemerkenswert, daß Euhemeros ausdrücklich die zivilisatorische Wirksamkeit des Zeus hervorhob. Dieser machte durch seine Herrschaft und die von ihm gegebenen Gesetze dem ungeordneten und unzivilisierten Leben der Menschen ein Ende.³⁾ Das was Euhemeros

1) Athen. XIV 658f.

2) Ennius, Euhem. frg. 12 Vahlen.

3) Sext. IX 17, Enn. frg. 9 Vahlen. Das Nämliche wird Diod. I 14, 1 von Osiris und Isis und III 56, 3 von dem Uranos der Atlantier gesagt. Ebenso sagt es Isis von sich in den Inschriften von Jos (v. 25f.) und Andros (v. 45ff.).

für sich und seine Gesinnungsgenossen verlangte, war nur das Recht des gebildeten und aufgeklärten Mannes, sich innerlich über jene „Religion“ zu erheben. Er bedurfte ja ihrer nicht. Sie diente hauptsächlich der Masse der Menschen zu ihrer Belehrung und Hebung oder zu ihrer Einschüchterung und Züchtigung. Wir werden so auch hier an jenen Zwiespalt gemahnt, der — als Folge des einseitigen individualistisch-aufgeklärten Denkens — durch die geistige Anschauung unserer gesamten Periode hindurchgeht. Beruhte auch die Götterwelt durchaus auf menschlicher Satzung, auf absichtlicher Berechnung und künstlicher Überlegung, so konnte der Glaube an sie immerhin auch wohltätige Folgen haben, und die berechnenden Menschen erschienen wohl sogar als berechtigt, an Stelle der von ihnen geschaffenen unsichtbaren Götter, die die menschlichen Ordnungen schützen sollten, auch sich selbst als Götter den Menschen zu präsentieren, wenn dadurch die Interessen ihrer Herrschaft und zugleich menschliche Wohlfahrt gefördert wurden.¹⁾

So spricht der innere Zusammenhang, in dem der Roman des Euhemeros mit großen geistigen Zeitströmungen steht, doch für eine wesentlich didaktische Tendenz dieser Dichtung. Die Art, wie der nüchterne Kern der Erzählung von der phantastischen Einkleidung sich abhebt²⁾, verstärkt diesen Eindruck, und zu dem nämlichen Ergebnis führt die lehrhafte Absicht, die aus der Schilderung der staatlichen und sozialen Ordnung Panchaeas herausgelesen werden darf.³⁾ Es würde nun natürlich pedantisch sein,

1) Hirzel, Dialog I 397, 1 macht mit Recht auf die Berührung von Sext. IX 17 mit dem Anfang von Kritias' Sisyphos frag. 1 aufmerksam. Aus der oben gegebenen Darlegung ergibt sich der innere Zusammenhang, in dem die Theorie des Euhemeros mit der durch das Kritiasfragment repräsentierten Theorie der jüngeren Sophistik stand. Auch die Motivierung, die sich in der euhemeristischen Darstellung bei Diod. I 14, 1 und 3 für die Annahme einer höheren gesetzlichen Lebensordnung durch die Menschen findet, zeigt die innere Verwandtschaft mit der individualistisch-utilitaristischen Anschauung der Sophistik. Das eigene Interesse und die Furcht vor der Strafe bewegen die Menschen, sich der ihnen durch Isis gebrachten Ordnung zu unterwerfen.

2) Dies ist schon von Rohde, Gr. Roman, S. 224, treffend hervorgehoben worden.

3) Eine eindringende Erörterung der hierin enthaltenen sozialen Reformideen hat Poehlmann, Gesch. d. ant. Kommun. u. Sozial. II S. 55 ff. gegeben.

wenn wir annehmen wollten, daß die satirische Tendenz hinter dem didaktischen Charakter des Romans völlig zurückgetreten sei und daß die Gelegenheit, Ereignisse und Anschauungen, vielleicht auch Persönlichkeiten seiner Zeit in dem ergötzlichen Spiegel erfundener Geschichten zu zeichnen, nicht manche satirische Anspielungen in der Darstellung des Euhemeros veranlaßt habe. Aber das berechtigt uns noch nicht, die satirisch-polemische Absicht einseitig zu betonen¹⁾ und zwischen dem Roman des Euhemeros und der auf ihn folgenden euhemeristischen didaktischen Literatur eine förmliche Kluft aufzurichten.²⁾ Es ist begreiflich, daß diese euhemeristische Literatur infolge des Strebens nach Systematisierung einer immer stärkeren Platitude und zum Teil einer öden Mono-

1) Hirzel, *Dialog I* S. 394 ff. meint, daß die Schrift des Euhemeros eine gegen die Ptolemaeer gerichtete Tendenzschrift aus dem Kreise Kassanders gewesen sei. Sie habe — im Sinne Kassanders — zeigen sollen, auf wie schwachem Grunde die dünnliche und prunkende Hoftheologie und religiöse Orthodoxie von Alexandria stehe. Diese Auffassung kann natürlich nicht aufrecht erhalten werden, wenn die oben im Texte gegebene Darlegung richtig ist. Es darf ohne weiteres zugegeben werden, daß am Hofe des Kassandros „eine freiere Luft geweht“ habe als zu Alexandria. Auch ist es durchaus denkbar, daß sich einzelne satirische Anspielungen auf den Hof der Ptolemaeer im Roman des Euhemeros fanden. Aber die Apotheose, um die es sich in diesem Roman handelt, war eine damals allgemein verbreitete, nicht allein auf die Ptolemaeerherrschaft beschränkte Erscheinung. Diese konnte also durch die Schilderung des Euhemeros wohl kaum ausschließlich getroffen werden, und es ist doch auch sehr fraglich, ob zu der Zeit, als Euhemeros schrieb — etwa im ersten Viertel des 3. Jahrhunderts —, jene alexandrinische Hoftheologie, an die Hirzel denkt, schon so weit ausgebildet war, daß sie eine so umfassende Polemik hervorgerufen haben sollte. Wenn im Roman des Euhemeros die anscheinend als eine vorbildliche geschilderte Lebensordnung des Staates auf Panchaea in gewissem Sinne doch auf die Apotheose aufgebaut war oder wenigstens diese zur Voraussetzung hatte, so ist dies — auch trotz des Zugeständnisses, das Hirzel S. 395 macht — kaum damit in Einklang zu bringen, daß Euhemeros von jenen freieren Anschauungen am Hofe Kassanders aus die Vergötterung von Menschen entschieden bekämpft haben soll. Das Argument endlich, das Hirzel aus dem Fehlen des Königums auf Panchaea für einen besonderen Einfluß der am Hofe Kassanders im Gegensatz zu anderen Diadochenhöfen, vor allem dem von Alexandria, geltenden Anschauung ableitet, ist hinfällig, da seine auf Plut. *Demetr.* 18 zurückgehende Meinung, daß Kassandros den Königstitel verschmäht habe, gegenüber der Inschrift *Syll.* 2 178 sich nicht aufrecht erhalten läßt.

2) Besonders stark hat dies Gruppe getan, *Gr. Kulte u. Mythen I* S. 17.

tonie in der Durchführung eines immer gleichen Pragmatismus verlief. Das Bedürfnis, möglichst eine chronologische Ordnung in diesen Pragmatismus zu bringen, führte auch zur Annahme älterer und jüngerer Träger des gleichen Namens Zeus oder Dionysos oder wie sonst diese angeblichen Gottheiten hießen, so wie die Herrscherdynastien der hellenistischen Periode verschiedene Könige gleichen Namens aufwiesen.¹⁾ Andererseits ging auch die didaktische Tendenz wohl zum Teil bei der Ausbildung dieser Erzählungen ganz verloren, und es blieb nur das Bestreben übrig, durch eine auf den Geschmack des großen Publikums berechnete Darstellung den neuen, für „geschichtliche“ Erzählung gewonnenen Stoff möglichst interessant und ergötzlich zu gestalten.²⁾

Euhemerus hat durch seine rationalistisch-pragmatische Erklärung die Existenz der Götter innerlich aufgehoben, und wir begreifen es deshalb, wenn ihm schon im Altertum der Vorwurf der Leugnung des göttlichen Wesens gemacht wurde.³⁾ Daran vermag auch nichts zu ändern die Überlieferung⁴⁾, daß der Verfasser der „heiligen Urkunde“ himmlische Götter von den irdischen unterschieden habe. Denn wenn diese Überlieferung richtig ist⁵⁾, so kann mit jenen himmlischen

1) Solche Unterscheidungen finden wir namentlich z. B. bei Diodor im III. und IV. Buche und in systematischer Aufzählung bei Cic. de nat. deor. III 53 ff.

2) Diesen Gesichtspunkt entschieden geltend gemacht zu haben, ist das Verdienst von Bethes Quaestiones Diodoreae mythographae, Göttingen 1887, doch ist hier der große Zusammenhang geistiger Anschauung, aus der die euhemeristische Erzählungsliteratur hervorgegangen ist, weniger berücksichtigt. Vgl. jetzt auch noch den instruktiven Artikel von E. Schwartz P.-W. V S. 930 ff.

3) Plut. de Isid. et Osir. 23, Sext. IX 51, Aet. Plac. I 7, 1 (D. G. S. 297).

4) Diod. VI 2, 8.

5) Hirzel, Dialog I S. 395, 3 hat gemeint, die Auffassung, daß Euhemerus zwei Arten von Göttern unterschieden habe, als unrichtig bezeichnen zu sollen. Der Beweis dafür ist ihm aber nicht in vollem Maße gelungen. Allerdings, wenn es bei Diod. VI 2, 8 von Uranos heißt: *ἐπεικὴ τινα ἄνθρωποι καὶ εὐσεβεῖς καὶ τῆς τῶν ἀστέρων κινήσεως ἐπιστήμονα, ὃν καὶ πρῶτον θεοῖσι τιμᾶσαι τοὺς ἀθανάτους θεοὺς* und dann fortgefahren wird: *διὸ καὶ Οὐρανὸν προσεγορεύθησαν*, so kann dieser Zusatz wohl kaum von Euhemerus herrühren. Bei Emnius, frg. 6 Vahlen³ ist, worauf Hirzel hinweist, vielmehr die wohl auch innerlich wahrscheinlichere Überlieferung enthalten, daß der Himmel nach Uranos genannt worden sei, und ich füge weiter hinzu, daß in der ebenfalls euhemeristischen Stelle III 56, 5 das gleiche berichtet wird, nämlich daß der

Göttern nichts anderes gemeint sein als Namen für die großen Naturerscheinungen des Himmels, vor allem also die Gestirne, — Namen, die die gewaltige Bedeutung dieser Naturerscheinungen, den mächtigen Eindruck, den sie auf die Menschen hervorrufen, bezeichnen sollen. Euhemerios' Darstellung fügt sich dann auch hier wieder einem größeren Zusammenhange geistiger Anschauung ein, für die jene Scheidung himmlischer Götter von den irdischen überhaupt bezeichnend ist. Es ist für diese Auffassung charakteristisch, daß sie kein Verhältnis jener himmlischen Götter zu der Menschenwelt kennt; sie zerstört den geschichtlichen Charakter der Religion. Diese Götter haben keine Verbindung mit

Name des Uranos auf die Welt, d. h. auf den Himmel übertragen worden sei. Daraus folgt aber nicht, daß jene ganze Bemerkung bei Diodor VI 2, 8 über Uranos als Lehrer der Menschen in der Erkenntnis und Verehrung der himmlischen Götter als Mißverständnis Diodors oder als verderbt zu bezeichnen sei. Das Mißverständnis oder die Korruptel bezieht sich wohl nur auf den Zusatz: *διὸ καὶ Οὐρανὸν προσάγορευθῆναι*; vielleicht ist hier im Auszug *τὸν κόσμον* verloren gegangen oder es hat im ursprünglichen Texte geheißen, daß der Himmel von Uranos seinen Namen erhalten habe. Auch ist es wohl kaum richtig, daß zwischen der Darstellung des Euhemerios und der allgemeinen Bemerkung Diodors VI 2, 2 über die Scheidung zwischen himmlischen oder Naturgöttern und irdischen Göttern jede Beziehung abzulehnen sei, wie Hirzel meint. Es ist wahrscheinlich, daß nicht bloß Eusebios p. e. II 2, 52, sondern auch Diodor selbst dem Euhemerios eine solche Anschauung zugeschrieben hat; jedenfalls bildet die euhemeristische Auffassung die Voraussetzung für diese Scheidung. Wir finden auch sonst in den Resten euhemeristischer Literatur die gleiche Unterscheidung wieder. Bei Diodor III 56, 3 ff. dürfen wir wohl aus dem ganzen Zusammenhang die Annahme solcher *οὐράνιοι θεοί* erschließen, vielleicht auch aus den Bemerkungen über Hyperion V 67, 1. In dem von euhemeristischen Grundgedanken durchzogenen Abschnitt Diodors über Ägypten I 11 ff. treffen wir die nämliche Unterscheidung (vgl. auch Diog. Laert. proem. 10), ebenso auch bei Philon von Byblos frg. 1, 7 f. (F. H. G. III S. 564). Auch in die stoische Theologie, die ja auch nicht frei von euhemeristischen Elementen ist — Persaios war sogar ein entschiedener Vertreter euhemeristischer Anschauung — hat jene Scheidung in gewissem Sinne Eingang gefunden (vgl. Aet. Plac. I 6, 11. 15 = D. G. S. 296 f.). Schwartz, Rh. Mus. XL, S. 241 weist auch auf Platons Kratylos, S. 397 hin, wo sich hinter Sokrates Antisthenes versteckte; aber hier findet sich noch nicht der Gegensatz der beiden Gruppen von Göttern.

Daß Euhemerios unter die *ἔθνη* eingereiht wurde — womit Hirzel die Notiz Diod. VI 2, 8 für unvereinbar ansieht —, erklärt sich aus dem, was er über die historischen Götter in seinem Roman gelehrt hat.

irgendwelchem geschichtlichem Leben. Die Beziehung zwischen den geschichtlichen Göttern und dem allgemeinen Weltzusammenhang löst sich durchaus auf. Denken und geschichtliche Überlieferung treten auch hier wieder völlig auseinander, werden durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Die Religion, die so übrig bleibt, ist nichts anderes als aufgeklärte Naturbetrachtung, überall in der Welt dem denkenden Individuum gleichmäßig zugänglich, aber eben deshalb auch ganz von diesem denkenden Individuum abhängig.

Wir haben den Zusammenhang der griechischen Religion mit der Polis betrachtet und gesehen, wie das religiöse Leben in weitem Umfange in das Schicksal der Polis hineingezogen wird. Es bleibt uns die Aufgabe, diejenigen Richtungen und Strömungen religiöser Anschauung und religiösen Lebens, für die nun gerade die Lösung von der Polis bezeichnend ist, in das Auge zu fassen. Mit dem Niedergang der Polis hört die griechische Religion immer mehr auf, eine wirkliche Volksreligion zu sein; sie verliert ihren geschichtlichen Charakter und wird somit in zunehmendem Maße eine Religion der Individuen und der Vereine. Das private Leben, als eine selbständige Sphäre dem staatlichen gegenüberstehend, gewinnt auch auf dem Gebiete der Religion eine steigende Wichtigkeit. Die hier herrschenden Interessen und Anschauungen emanzipieren sich immer mehr von der Herrschaft des Staates, bestimmen die Auswahl der verehrten Gottheiten wie die Formen ihres Kultes. Natürlich hat sich diese Wandlung nur allmählich durchgesetzt, und die Gottheiten der Polis behaupten noch lange ihren offiziellen Kult. Aber auf die Weiterentwicklung des wirklichen religiösen Lebens hat dieser ebensowenig Einfluß, wie die Polis noch das Gesamtleben des Staates und der Kultur beherrscht.

Wenn das individualistische Denken der Aufklärung der gemeinschaftsbildenden Macht religiösen Lebens ohne Verständnis gegenübersteht und die Religion überhaupt höchstens als künstliches Gebilde rationaler Berechnung, das als solches den Lebenszwecken des einzelnen dient, gelten läßt, so gibt es doch für das philosophisch gebildete Individuum noch eine ganz andere Richtung der Anschauung, die in der Einfügung des Einzellebens in einen höheren Weltzusammenhang die innerliche Kraft und wahre Be-

stimmung menschlichen Wesens erkennt und in der Empfindung dieser Abhängigkeit des einzelnen von einem großen Ganzen zum Teil geradezu einen warmen Hauch echten und tiefen religiösen Gefühls zum Ausdruck bringt. Diese Anschauung steht in einem inneren Zusammenhange mit dem Universalismus geistiger Kultur in der hellenistischen Periode und kann in besonderem Sinne als das Ergebnis der bisherigen Gesamtentwicklung philosophischen Denkens der Griechen gelten. Wenn die philosophische Erkenntnis sich vor allem zur Auffassung der Einheit der Welt erhoben hatte, so ist die philosophische Religion der hellenistischen Zeit nichts anderes als der Ausdruck des Glaubens an einen einheitlichen Weltzusammenhang und trägt als solcher einen ausgesprochenen pantheistisch-ästhetischen Charakter. Die philosophische Grundstimmung gewinnt, indem sie die Einheit des Weltalls in der Tiefe der betrachtenden und empfindenden Seele widerklingen läßt, eine religiöse Färbung. Es ist die Schönheit und Harmonie der Welt, die planmäßige Ökonomie alles Lebendigen, die rhythmische Ordnung in den Bewegungen der großen Himmelskörper, was als Inbegriff der Vollkommenheit erscheint und deshalb als göttlich gepriesen wird.¹⁾ Durch die Begründung der religiösen Stimmung auf die Harmonie des Weltganzen erhält diese philosophische Religion zugleich einen entschieden optimistischen Zug. Wir können ihren eigentümlichen Charakter noch besonders deutlich erkennen aus dem schönen Hymnus auf Zeus, den das zweite Haupt der stoischen Schule, Kleanthes von Assos, gedichtet hat.²⁾ Das religiöse Gefühl findet hier eine Lebendigkeit und Wärme des Ausdrucks, die über die besonderen Grenzen philosophischer Schulsprache und philosophischer Schulvorstellungen hinausgeht.

Was tritt uns nun in dem Hymnus des Kleanthes als die Seele dieser philosophischen Religion entgegen? Die Betrachtung und Verherrlichung des allgemeinen Weltgesetzes ist das Höchste für Götter und Menschen, so heißt es hier.³⁾ Es liegt ein ungemein

1) Vgl. was oben S. 128f. über die Lehre der Stoiker bemerkt ist. Die Harmonie der Welt bot den Stoikern auch einen Hauptbeweis für das Dasein göttlicher Wesen (Stoic. vet. frg. I 528; vgl. auch II 1009); Cic. de nat. deor. II 93 ff. u. a. 2) Stoic. vet. frg. I 537 = Stob. ecl. I 1, 12 W.

3) „ἐπεὶ οὐτε θεοτοῖς γέρας ἄλλο τι μείζον οὔτε θεοῖς ἢ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὁρμεῖν.“

lebendiges Element religiöser Empfindung in diesem Bewußtsein, das allgemeine Weltgesetz in einem großen Zusammenklange vernünftiger Wesen in sich aufnehmen und sein die gesamte Welt erfüllendes Walten preisen zu dürfen. Alle scheinbaren Dissonanzen des Einzel-lebens werden so in dem großen Grundakkord der Harmonie des Weltganzen aufgehoben. Neben der Stärke dieser Anschauung dürfen wir auch ihre Einseitigkeit hervorheben. Die Gottheit selbst ist hier nichts anderes als die Personifikation des obersten Welt-gesetzes. Wir müssen, um uns die Bedeutung dieser Anschauung klar zu machen, sie in einer etwas umfassenderen Perspektive betrachten und uns eine Parallele, die zugleich einen inneren Gegen-satz bezeichnet, vor Augen stellen. Der philosophische Universalismus griechischen Denkens, der in dem Zeushymnus des Kleantes seinen religiösen Ausdruck findet, scheint in der nämlichen Rich-tung der Anschauung zu verlaufen und im wesentlichen zu dem gleichen Ergebnis zu führen wie der religiöse Universalismus des Christentums, dessen Vorstufe und Voraussetzung die prophetische Verkündigung des A. T. bildet. Und doch sind diese beiden großen geistigen Mächte, die die geschichtliche Kultur der Folgezeit vor-nehmlich beherrschen, in ihren Wurzeln durchaus verschieden. In der Prophetie des A. T. finden wir als das Primäre die Anschauung von einem einheitlichen Gott¹⁾, aus der sich als Folge die Auffassung einer einheitlichen Welt, insofern diese das Substrat für die Wirksamkeit jenes einzigen, wahrhaft lebendigen Gottes bildet, ergibt. In dem philosophischen Denken der Griechen da-gegen ist das Primäre die Einheit der Welt, deren religiöser Ausdruck dann das einheitliche göttliche Wesen wird.²⁾ Die göttliche Macht erscheint in der den Grundgedanken zur Vollendung

1) Es ist für den Zusammenhang unserer Betrachtung nicht von Belang, daß dieser Gott ursprünglich vornehmlich in einer eng begrenzten Welt wirk-sam gedacht wird. Die Hauptsache ist, daß er durch die innere Lebendigkeit und Überlegenheit seines Wesens alle anderen Gottheiten — mochten diese auch ursprünglich als neben ihm existierend vorgestellt werden — als nichtig erweist.

2) Bei der die gegenwärtige Forschung vielfach beherrschenden und be-stimmenden Tendenz, das Christentum aus den synkretistischen Strömungen der antiken Kultur hervorgehen zu lassen, es als unmittelbaren Erben des Hellenismus anzusehen, besteht die Gefahr, diesen fundamentalen Unterschied nicht genügend zu beachten.

bringenden Ausprägung, die jene philosophische Anschauung in der Lehre der Stoa gewonnen hat, im wesentlichen nur als die Vollstreckerin der allgemeinen Natur- und Weltordnung¹⁾, wie in der älteren griechischen Religion Zeus der Vollstrecker des Schicksals ist. Der philosophische Pantheismus, den die Stoa, in wesentlicher Übereinstimmung mit der vorwiegenden Richtung griechischen philosophischen Denkens überhaupt, verkündet, zeigt einen charakteristischen Unterschied von dem modernen, durch die christlich-theistische Auffassung hindurchgegangenen Pantheismus. Für diesen bedeutet die Welt die Entfaltung göttlichen Wesens. Hier finden wir die Auffassung von einer der Welt immanenten teleologischen Entwicklung; die antike Anschauung dagegen nimmt nur einen regelmäßigen Ablauf des Weltgeschehens nach einem dieses beherrschenden Gesetze an. Die Größe des Gottesgedankens hat in der modernen Auffassung in gewissem Sinne auch die Größe der Welt und der in ihr angelegten Entwicklung zur Folge.²⁾ Für den Pantheismus der stoischen Philosophie dagegen ist die letzte und höchste Instanz die Welt, und zwar eine abgeschlossene, in sich begrenzte und fertige Welt. Das Göttliche hat hier gegenüber der Welt und dem sie in allen ihren Gestaltungen bestimmenden allgemeinen Gesetze keine eigentlich selbständige Bedeutung. Am meisten gilt dies natürlich von den einzelnen göttlichen Gestalten, den *ᾤοντες θεοί*, die nichts anderes als Verkörperungen der verschiedenen Teile der Welt sind, besondere Einzelausprägungen des allgemeinen göttlichen Weltprinzipes.³⁾ Es gilt aber im wesentlichen auch von dem obersten Gotte, dem Zeus, insofern er eben als die Personifikation des allgemeinen Weltgesetzes selbst erscheint. Dieser ist allerdings — im Unterschiede von den einzelnen, vergänglichen Göttern — ewig (*ἀίδιος*)⁴⁾, aber doch nur weil und insoweit die Welt, die immer

1) Ein besonders charakteristischer und interessanter Beleg hierfür findet sich im Hymnus des Kleantes: „*τὸ γὰρ ὑπο πλεῆθους φύσεως πάντ' ἐργα τελεῖται.*“

2) Vgl. Eucken, Die geistigen Strömungen der Gegenwart S. 192.

3) Auch die vergöttlichten Menschen werden von den Stoikern in ihr religiöses System aufgenommen (Stoic. vet. frg. II 1076. 1077). Die Stoa kann die „Göttlichkeit“ dieser Menschen zugeben, weil alle einzelnen göttlichen Gestalten von ihr der selbständigen Bedeutung entkleidet werden.

4) Vgl. Stoic. vet. frg. I 536.

das Übergeordnete bleibt, ewig ist. Das Sein dieses Gottes ist durchaus an das der Welt geknüpft. Ja, wir dürfen wohl sagen, daß für die stoische Auffassung der oberste Gott nichts anderes ist als die höchste und feinste Form, in der sich der von dem allgemeinen Weltgesetz beherrschte Weltlauf potenziert oder personifiziert; nur so wird es uns auch verständlich, wie es möglich ist, Zeus mit dem feinsten Elemente, dem feurigen Äther, zu identifizieren.

Die enge Beziehung, in der sich in der stoischen Gedankenwelt das göttliche Prinzip zum allgemeinen Weltgesetze befindet, läßt uns besonders deutlich eine Zwiespältigkeit in der ganzen Auffassung entgegentreten, die gerade auch für die Beurteilung ihres religiösen Charakters von Bedeutung ist. Auf der einen Seite steht die rein kausal gedachte, unbedingte tatsächliche Notwendigkeit alles Geschehens, die die ältere religiöse Vorstellung in der dunkeln Schicksalsmacht der Moira oder Ananke personifiziert, die Stoiker in ihrer Heimarmene zum Ausdruck bringen. Auf der anderen Seite finden wir eine mehr teleologisch-sittliche Anschauung, wie sie der Übertragung des Gemeinschaftsgesetzes der Polis auf das Weltall zugrunde liegt.¹⁾ Dieser Auffassung scheint es eigentümlich zu sein, daß sie einen zweckvollen Sinn der innerlich das Universum zusammenhaltenden Notwendigkeit, eine in sich wertvolle Ordnung des Weltzusammenhangs anerkennt.²⁾

Platon hat den tiefsten religiösen Gedanken griechischen Kulturlebens ausgesprochen, als er die Idee des Guten als beherrschende Weltpotenz hinstellte und somit die höchsten ethischen Werte des Menschenlebens in einer umfassenden Weltordnung verankerte. Das Gute ist ihm nicht bloß im menschlichen Leben das Wahrhafte, der Grund der Glückseligkeit, sondern auch der höchste Inhalt des Weltganzen, als der höchste Weltzweck auch die schöpferische Weltursache. Auf die Höhe dieses religiösen Idealismus hat sich die stoische Anschauung, die vielmehr als der philosophische Exponent gemeingriechischen Denkens gelten darf, nicht erhoben. Es handelt sich für sie immer um eine Welt, die ist oder sein muß,

1) Vgl. oben S. 131 ff.

2) Diese beiden verschiedenen Seiten der Auffassung liegen in gewissem Sinne schon in dem gemeingriechischen Begriffe der Moira nebeneinander; vgl. auch die Darlegung von Lehrs, *Pop. Aufs.*² S. 204 ff.

nicht um eine Welt, die sein soll.¹⁾ Der Begriff des naturhaften Geschehens beherrscht letzthin doch auch die religiöse Ausprägung dieser Auffassung.²⁾ Die Ansätze zu einer mehr teleologisch-sittlichen Weltansicht, die unstreitig gerade auch in der stoischen Lehre vorhanden sind, gelangen nicht zu einer die Gesamtauffassung entscheidend beeinflussenden Geltung.

Die philosophische Religion der hellenistischen Periode steht, wie die geistige Anschauung dieser Zeit überhaupt, vorwiegend im Zeichen des Intellektualismus, der die Gesichtspunkte und Maßstäbe des erkennenden Individuums, nicht das Leben einer geschichtlichen Gemeinschaft zum Ausdruck bringt. Der Träger der Religion ist eben vor allem das denkende Individuum, das überall der allgemeinen Ordnung der Welt, als deren Personifikation die Gottheit gilt, als das nämliche gegenübersteht. Die Betrachtung und innere Aufnahme dieser allgemeinen Weltordnung bildet die wahre Aufgabe und Befriedigung des Individuums³⁾, das an sich hierzu eigentlich anderer Individuen gar nicht bedarf. Diese bieten vielmehr im wesentlichen nur eine allerdings sehr wertvolle verstärkende Resonanz für die nämlichen Gedanken und Empfindungen. Auch die der Gemeinschaft dienenden Handlungen (*προαίρεσις κοινωνικαί*) scheinen auf dem Boden dieser Anschauung fast mehr den selbstverständlichen Ausfluß vernünftig-menschlichen Wesens als die notwendigen Aufgaben sittlichen Gemeinschaftslebens darzustellen.

Von der philosophischen Religion wenden wir uns den anderen Gestaltungen religiösen Lebens zu.

Es ist eine bemerkenswerte Erscheinung, daß in der Zeit, in welcher der aufgeklärte und reflektierende Individualismus seinen Höhepunkt erreicht und das führende Element im griechischen Kulturleben wird, zugleich auch eine religiöse Restaurations- oder Reaktionsbewegung einsetzt⁴⁾, die zunächst allerdings vor allem

1) Es bedarf hier wohl keiner genaueren Ausführung, in welchem Sinne die oben gegebene Gegenüberstellung auf das platonische Weltbild Anwendung finden darf.

2) Vgl. über den allgemeinen Charakter dieser Anschauung S. 162f.

3) Vgl. Cic. de nat. deor. II 37: „Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum.“

4) Es ist nicht unwahrscheinlich (nach einer schon von Lobeck, Aglaophan.

den Staat gegen die auflösenden Tendenzen der Aufklärung sicher zu stellen sucht, indem sie für die Gottheiten des Staates eintritt. Aber die entscheidenden Erfolge dieser Bewegung fallen doch nicht den Gottheiten der Polis zu. Ihre Zeit ist vorbei, wie die Polis selbst in ihren inneren Kräften wie in ihrer äußeren Machtstellung dahinschwindet. Die Götter der Polis vermögen zu wenig die tieferen Bedürfnisse individueller Lebensanschauung zu befriedigen und dem Ringen des einzelnen mit den großen Welt- und Lebensproblemen eine persönlich gefundene und empfundene Lösung zu gewähren. Das religiöse Bedürfnis, — soweit ein solches in den künstlichen Tendenzen jener Restaurationsbewegung zur Geltung gelangt — sucht deshalb andere Quellen seiner Befriedigung auf, als es ihm die Kulte der Staatsgottheiten gewähren. Damit treten jetzt immer mehr diejenigen Gottheiten in den Vordergrund, die entweder in einer eigentümlich technischen Wirksamkeit ihr Wesen zum Ausdruck bringen, in besonderen Lebenssphären sich denen, die an ihre Macht glauben, als helfende und rettende Gottheiten offenbaren oder als universale Naturmächte ihre Überlegenheit über die auf beschränktem Gebiete tätigen Götter der Polis bezeugen. Für die neue Richtung des religiösen Lebens ist ein stärkeres Hervortreten des priesterlichen Elementes, das als solches zu den herrschenden Tendenzen der Polis im Widerspruche steht, charakteristisch. Man wird wohl sogar sagen dürfen, daß der technische Charakter und das priesterliche Element bei bestimmten Kulturen eine Verbindung, die nicht zufällig ist, bezeichnen. Diese tritt uns vor allem im Kult² des Asklepios entgegen.¹⁾ Asklepios als helfender, heilender und rettender Gott gewinnt namentlich seit dem Ende des 5. Jahrhunderts allgemeineren Einfluß auf das religiöse Gesamtleben von Hellas. Er tritt aus den ursprünglichen Schranken lokaler Verehrung immer mehr heraus und wird auch an Orten, die in älterer Zeit für seinen Kult keine Bedeutung hatten, unter die Gottheiten des Staates aufgenommen.²⁾

626 f. geäußerten Vermutung), daß gerade die große Krisis des peloponnesischen Krieges mit in dieser Richtung gewirkt hat.

1) Daß die Priesterschaft des Asklepios für die Verbreitung seines Kultes tätig gewesen ist, ist eine, wie mir scheint, sehr einleuchtende Vermutung von Rohde, *Psyche* I² 142 f.

2) So in Athen während des peloponnesischen Kriegs. Vgl. Körte,

Aber das Wesen solcher Gottheiten, wie sie uns in der Gestalt des Asklepios entgegentreten, ist nicht an eine bestimmte Polis gebunden. Es sind ja allgemein-menschliche Lebensbeziehungen, auf die ihre Wirksamkeit sich erstreckt, die mit dem besonderen Charakter einer bestimmten politischen Gemeinschaft nichts zu tun haben. Um so entschiedener aber treten die Vorschriften eines eigentümlichen Kultes, die durch besondere Priesterschaften repräsentiert werden, hervor. Die Asklepiospriester vertreten ein bestimmtes Wissen von dem Wirken des Gottes und bringen dieses zum Ausdruck in bestimmten technischen Vorschriften und Vorrichtungen, die den die Hilfe des Gottes aufsuchenden Menschen seine heilende und wohltuende Kraft vermitteln.

Die Anziehung, die von den Kulte solcher durch besondere technische Wirkungen das Leben der einzelnen beeinflussenden Gottheiten ausgeht, ist natürlich nicht neu, aber sie gelangt doch zu steigender Geltung gerade in einer Zeit, in der die Kraft und die Macht der in ihrem Leben vor allem mit dem Gesamt-leben der Polis verbundenen Gottheiten immer mehr zu versagen beginnen. Ähnliches gilt von den Göttern, die in ihrem Wirken vornehmlich mit den großen und umfassenden Gewalten und Erscheinungen des Naturlebens verknüpft sind. Die dunkeln und geheimnisvollen Mächte, die das Menschenleben überhaupt, in dem beständigen Wechsel des Werdens und Vergehens, beherrschen, gewinnen größere Bedeutung und Kraft für die religiöse Empfindung und Anschauung als die Gottheiten, die das besondere Leben des Staates durch ihr Walten schützen und verkörpern. Die Religion des Bürgertums tritt immer mehr zurück hinter den allgemein-menschlichen religiösen Beziehungen, die den einzelnen mit den universalen Gewalten des Naturlebens verknüpfen. Schon in früherer Zeit hatten diese namentlich chthonischen Gottheiten einen großen und entscheidenden Einfluß auf das religiöse Volksleben der Griechen ausgeübt. Auch hier ursprünglich durch die Verehrung besonderer Kreise getragen, von einzelnen Gemeinden von Gläubigen, zum Teil durch eine umfassende Propaganda, ver-

Ath. Mittlg. XVIII 245 ff. XXI 313 ff. Ebenso wird in Erythrae Ende des 5. Jahrh. der Asklepiosdienst begründet (nach einer neugefundenen Inschrift, vgl. Berl. Sitzungsber. 1907 S. 705). Von der Errichtung eines staatlichen Opferdienstes auf Paros im 4. Jahrh. berichtet ein Inschriftfragment I. G. XII 5 nr. 119.

breitet, hatte der Glaube an diese Götter, insbesondere an Dionysos und die ihm verwandten Gestalten, breite Massen des Volkes ergriffen. Ihre Kulte waren, entweder in Formen beschränkender Verehrung im Rahmen der Mysterien, oder mit weiterer Ausdehnung und in teilweiser Umbildung des ursprünglichen Wesens dieser Gottheiten und des orgiastischen Charakters ihrer Verehrung, unter die der Staatsgottheiten aufgenommen worden, und so hat vornehmlich der Dionysoskult seit der Periode der Tyrannenherrschaft in Attika wie anderswo für das gesamte Leben des Volkes große Bedeutung gewonnen. Wir wissen von der religiösen Bewegung, die in der Zeit der Orphik als dionysische Religion Griechenland durchflutete, nicht genug, um entscheiden zu können, ob sie mit großen religiösen Bewegungen des vorderen Orients zusammengehangen hat. Die Herkunft der orphischen Ideen aus dem Orient ist nicht bewiesen und jene umfassende religiöse Erhebung, die im 6. Jahrhundert namentlich von Babylon aus nach Kleinasien sich fortgepflanzt und in einer Umbildung der Kybelereligion vornehmlich ihren eigentümlichen Charakter ausgeprägt haben soll¹⁾, beruht nur auf bisher noch nicht beweisbaren, zum Teil sehr problematischen Vermutungen. Indessen ist an sich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß eine Beeinflussung der orphischen Religion durch religiöse Bewegungen des Orients, besonders Kleinasiens, stattgefunden habe. Wir dürfen wenigstens annehmen, daß gerade unter dem Einflusse dieses Dionysosdienstes sich eine nähere Verbindung zwischen der griechischen und den Religionen des Orients, vor allem zunächst Kleinasiens, hätte anbahnen können. Sie ist durch die eigentümliche Ausbildung der Religion der Polis verhindert worden. Jetzt, wo diese Religion im Rückgange befindlich ist, gelangt in dem wachsenden Einflusse orientalischer Religionen die innere Verwandtschaft, die diese mit den chthonischen Gottheiten Griechenlands verbindet, zum Ausdruck. Zu den ursprünglich griechischen oder bereits seit längerer Zeit in Griechenland rezipierten kommen neue Gottheiten aus dem thrakischen Norden wie Bendis²⁾, Sabazios u. a. und namentlich klein-

1) Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. S. 1016 ff. 1543 ff.

2) Vgl. Lobeck, Aglaoph. 628. Preller-Robert, Gr. Myth. S. 327 f. Rohde, Psyche² II S. 105, 1. Knaack, P.-W. III 269 ff. Ziehen, Leg. sacr. p. 118. Wachsmuth, Stadt Athen II 1 S. 140 f.

asiatische wie Kybele und die zu ihrem Kreise gehörenden Götter hinzu. Sie standen teils durch ihren thrakisch-phrygischen Ursprung dem schon in älterer Zeit aus dem Norden in Griechenland eingebürgerten Dionysos nahe, teils machte sie der Glaube an die Verwandtschaft oder Gleichheit ihres Wesens mit den in Griechenland verehrten großen Naturgottheiten auf griechischem Boden heimisch. So war insbesondere die große Herrin der kleinasiatischen Religion, Kybele, schon stark mit der griechischen Demeter verschmolzen¹⁾, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die ursprünglich in Athen verehrte Muttergöttin (*μητηρ*) erst durch diesen wachsenden Ausgleich mit der magna mater zur großen kleinasiatischen Gottheit geworden war.²⁾ Wenn das Bewußtsein der Überlegenheit griechischer Kultur über das Barbarentum sich gerade um das Ende des 5. Jahrhunderts auf der Höhe befand, so trat diesem Bewußtsein andererseits die zunehmende Abhängigkeit von der Fremde auf religiösem Gebiete gegenüber.³⁾ Wir vermögen uns schwer eine Vorstellung davon zu machen, in welchem Umfange und mit welcher Stärke damals die religiösen Regungen das griechische Volk bewegten. Aber ein Drama wie Euripides' *Bakchen*⁴⁾ würde uns nicht verständlich sein, wenn wir nicht annähmen, daß wirklich in der Zeit dieser Dichtung die hier vertretenen Anschauungen und Tendenzen noch oder wieder eine Macht in der Seele und im Leben des Volkes darstellten. Gerade dieses wunderbare Drama des athenischen Dichters führt uns ja nun allerdings durch die Zeit und den Ort seiner Abfassung auch auf den neuen Boden, der für die weitere Entwicklung der griechischen Religion in der hellenistischen Zeit gewiß nicht geringe Bedeutung gewonnen hat, in den thrakisch-makedonischen Norden. Hier hatte, wie man mit Recht vermutet hat, der Dichter besondere Gelegenheit, die orgiastischen Formen des Dionysosdienstes kennen zu lernen. Bei der ungeheuren Wichtigkeit, die Makedonien für die politische Geschichte der folgenden Zeit gewonnen hat, ist es für die Gestaltung des religiösen Lebens sehr bedeutsam geworden, daß die orgiastischen Dienste und Mysterien gerade in den make-

1) Vgl. namentlich Eurip. *Helen*. v. 1301 ff.

2) Vgl. Preller-Robert, *Gr. Mythol.* 651. Kern, *P.-W.* IV 2755.

3) Vgl. Eurip. *Bacch.* v. 483 f.

4) Vgl. auch Euripides' *Kreter*, frg. 475 N.

Kaerst, hellenist. Zeitalter. II. 1

donisch-thrakischen Gegenden tiefe Wurzeln geschlagen hatten, daß vornehmlich auch das makedonische Königshaus selbst in besondere Beziehung zu diesen Kulte trat.

Den thrakischen und kleinasiatischen Gottheiten folgten andere. Dem religiösen Bedürfnis, das auf neuen Wegen Befriedigung suchte, kam die Ausdehnung und Vervielfältigung der Handelsbeziehungen entgegen. Die fremden Götter waren zunächst Götter der Fremden. Gerade die Athener gewährten, wie sie sonst den Fremden Entgegenkommen zeigten, auch den Göttern der Fremde gastfreundlichen Schutz.¹⁾ Im Peiraios, wo die fremden Kaufleute und Gewerbetreibenden sich vornehmlich niederließen, finden wir vor allem auch ihre religiösen Vereinigungen.²⁾ Im Jahre der Schlacht bei Issos (333) erhielten Kaufleute von Kition auf Kypros Grund und Boden, um auf diesem ein Heiligtum ihrer Aphrodite zu erbauen³⁾; aus der Inschrift, die uns die Kunde hiervon aufbewahrt hat, erfahren wir zugleich, daß die Athener die Errichtung eines Heiligtums der Isis durch Ägyptier im Gebiete ihrer Stadt bereits vorher genehmigt hatten.

Die fremden Kulte trugen in den meisten Fällen zunächst durchaus privaten Charakter; sie waren auf besondere Kreise von Verehrern bestimmter Gottheiten beschränkt, vor allem auf die Kreise derer, die aus ihrer Heimat die Kulte in die Fremde mitbrachten. Der Staat gewährte ihnen zunächst nur Aufnahme auf seinem Grund und Boden, zum Teil doch auch schon in Anerkennung besonderer Wichtigkeit und Bedeutung der Kulte.⁴⁾ Aber die Tatsache der fremden Kulte bewirkte an sich bereits vielfach eine Verbreitung des Glaubens an die Macht dieser Götter, und dieser Glaube wurde zum Teil wohl auch noch durch eine besondere Propaganda gefördert. Die geschlossenen Kreise, in denen der Kult der Gottheiten betrieben wurde, erschienen im Nimbus des Geheimnisvollen, insbesondere wo wirkliche Geheimdienste einen empfänglichen Boden für das Aufspriessen hoch gesteigerter Vorstellungen von der Wirksamkeit der Gottheiten darboten. Eine vorzüglich starke An-

1) Strabo X 471.

2) Vgl. Foucart, *Assoc. rel.* S. 85. Wachsmuth, *Stadt Athen* II 1 S. 157 ff.

3) Syll.² 551 = Michel 104. Foucart, *Assoc. rel.* S. 187 ff. nr. 1; vgl. auch Foucart S. 198 Nr. 11.

4) Ziehen, *Legg. sacr.* 42.

ziehungskraft ging von denjenigen Kulturen aus, die in besonderen durch lange priesterliche Übung, vornehmlich auch im Mysteriendienste, ausgebildeten Formen ausgeprägt waren. Eine besondere heilige Wissenschaft knüpfte sich so an diese Kulte an, die die Formen des Opfer- und Reinigungsdienstes genau kannte. Heilige Schriften waren vorhanden oder entstanden, die als Normen für die Beobachtung aller heiligen Gebräuche dienten. Demosthenes¹⁾ und Platon²⁾ schildern uns, wie zu ihrer Zeit allerlei geheimnisvolle Weihe- und Reinigungsakte und Opfer nach solchen heiligen Büchern — von einem Haufen von Schriften, die unter Musaeos' und Orpheus' Namen gingen, spricht Platon — erfolgten. Wenn die verächtlich gehaltenen Anspielungen namentlich des Demosthenes uns auf „Winkelmysterien“ hinweisen, die nicht großen Ansehens sich erfreut zu haben scheinen aber doch aus dem Zusammenhang mit dem Glauben an Dionysos und die kleinasiatisch-phrygischen Gottheiten ihre Kraft schöpften, so dürfen wir dieses ganze religiöse Wesen nicht bloß in dem trüben Scheine, in dem geräuschvolles barbarisches Treiben dem Stolze hellenischer Bildung oder mechanisch-roher und sittlich unlauterer Aberglaube philosophischem Wahrheitsdrange und sittlichem Ernste erschien, betrachten. Nicht nur als Winkelpfaffentum oder sogar betrügerisches Gauklertum, die auf die Roheit einer ungebildeten Menge spekulieren, treten uns diese geheimnisvollen Opfer- und Weiheriten entgegen, sondern zum Teil mit dem vollen Apparate einer ausgebildeten priesterlichen Wissenschaft, umgeben mit dem Nimbus staatlicher Autoritäten. Es darf wohl schon als bedeutsam gelten, daß die Wiederherstellung Messeniens durch Epameinondas zur Begründung oder Neubegründung eines Mysteriendienstes führte, für die auch eine geheimnisvolle alte Urkunde als Norm für die Einrichtung der Weiheriten aufgefunden wurde.³⁾ Und wenn wir annehmen, daß der Lykomide Methapos aus Athen, der aus umfassender Kenntnis der Mysteriendienste die Neuordnung des Geheimkultes der „großen Götter“ in Messenien durchgeführt⁴⁾ und zugleich auch in Theben den Geheimdienst der Kabeiren geregelt haben soll, der Zeit des

1) XVIII 269f.

2) de rep. II 7 p. 364.

3) Paus. IV 26, 8.

4) Paus. IV 1, 7: „μετεκόμης τῆς τελετῆς ἔστιν ἄ“.

Epameinondas angehört¹⁾, so paßt eine solche aus der Fülle priesterlicher Wissenschaft hervorgegangene autoritative Tätigkeit auf dem Gebiete des Mysterienwesens durchaus zu dem allgemeinen Bilde, das die religiösen Bestrebungen in dieser ganzen Periode uns bieten. Einen besonders bezeichnenden und zugleich wohl bezeugten Zug dieses Bildes finden wir in der Wirksamkeit des Eumolpiden Timotheos aus Athen, der vom ersten Ptolemaeer nach Ägypten berufen wurde und hier eine Filiale des eleusinischen Mysteriendienstes begründet zu haben scheint²⁾, der weiter bei der Einführung des Serapiskultes, namentlich bei der Feststellung der offiziellen Einführungslegende tätig war und endlich auch durch seine Forschungen auf dem Gebiete der heiligen Geschichte den Mythos, der dem Geheimdienst der Magna Mater und des Attis zugrunde lag, in seiner unverfälschten und ursprünglichen Gestalt an das Tageslicht zu bringen beanspruchte.³⁾

Es ist begreiflich, daß die zunehmende Verehrung der in dem geheimnisvollen Weben dunkler Naturgewalten sich offenbarenden Gottheiten eine Fülle von abergläubischen Vorstellungen mit sich führte, Vorstellungen, die zum Teil immer schon auf dem Grunde der Volksreligion vorhanden gewesen, durch die Religion der Polis nicht beseitigt aber zurückgedrängt und namentlich an den Stätten höherer Bildung in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt worden waren. Allerlei Spukgestalten, die einer ungebildeten und ungeläuterten religiösen Phantasie ihre Entstehung verdankten, traten wieder stärker hervor. Die gemeinsamen religiösen Empfindungen und Anschauungen, wie sie wenigstens in gewissem Grade in der Blütezeit der Polis lebendig gewesen waren, das Übergewicht, das die öffentlichen Interessen über die privaten beanspruchten, hatten wohl einem allzustarken Wuchern eines namentlich aus den Niederungen der Anschauungen, Interessen und Beschäftigungen der

1) Vgl. Toepffer, att. Geneal. S. 218ff. Ziehen, Legg. Sacr. p. 175ff. Rubensohn, Mysterienheiligthümer S. 135ff.

2) Tac. hist. IV 83. Der schon aus dem Namen der alexandrinischen Vorstadt Eleusis (Strabo XVII 800) herzuleitende Schluß auf die Verpflanzung des eleusinischen Kultes nach Alexandrien wird m. E. mit Unrecht von Schiff, P.-W. V 2341 angezweifelt.

3) Arnob. adv. nat. V 5 Reiffersch.: „ex reconditis antiquitatum libris et ex intimis eruta, quemadmodum ipse scribit insinuatque, mysteriis.“

unteren Volksschichten aufsteigenden populären Aberglaubens heilsame Schranken gezogen. Jetzt — wie es scheint — namentlich seit dem Ende des 5. Jahrhunderts, gewinnt der Aberglaube in den verschiedensten Gestalten wieder weiteren Boden. Das Leben des einzelnen umgibt sich mit allen möglichen Schutz- und Heilmitteln zur Abwehr irgendwelcher feindlicher Mächte; die Hilfe fremder Götter und fremder Kulte bietet sich dem irgendwie bedrängten, dem abergläubisch hoffenden oder fürchtenden einzelnen in immer größerem Umfange an; das in den fremden Geheimdiensten ausgebildete Zeremonienwesen, die Unzahl von Stöhnungsakten und Weiheriten lehren wohl neue Wege, um die Gefahren, die das Leben und den Wohlstand des einzelnen bedrohen, abzuwenden aber weisen zugleich auf immer neue Gefahren, an denen er nicht ohne Schutz besonderer religiöser Mächte und religiöser Riten vorbeigehen darf, hin. Die Propaganda fremder Dienste, zum Teil auch die eigennützigen Zwecke gewinnsüchtigen Priestertums beuten die Unerfahrenheit und Unbildung der Masse aus; rohe Bräuche und sittengefährdende Ausschweifungen verbreiten sich zum Teil mit den orgiastischen Diensten namentlich der thrakisch-phrygischen und kleinasiatischen Gottheiten. Wohl vermögen wir uns keine klare Vorstellung davon zu bilden, in welchem Umfange dieses religiöse Wesen, in seinen tieferen innerlichen Regungen wie in seinen rohen abergläubischen Bräuchen, das Leben des Volkes beherrscht hat; aber daß der Aberglaube in der griechischen Welt am Anfang der hellenistischen Periode eine starke Verbreitung hatte, lehren uns unzweideutig die vielfachen Anspielungen griechischer Schriftsteller¹⁾, die Schilderungen, wie sie Theophrast in den Charakteren (XVI) gibt, wie sie sich vor allem in weitestem Umfange in der neueren attischen Komödie gefunden haben müssen.²⁾ In den Dichtungen der attischen Komödie tritt uns gerade auch

1) Sehr bezeichnend ist es, wie bei Platon de rep. II 364^b die zauberischen Beschwörungen der *ἀγύραι* und *μάντις* gerade mit den persönlichen Interessen und Wünschen des einzelnen in Verbindung gebracht werden.

2) Charakteristisch sind in dieser Beziehung schon die Titel einer Reihe von Komödien, wie *Μητρεγύρτης* des Antiphanes (Kock, Com. Att. II 74), *Ολωνιστής* des Antiphanes (Kock II 82), *Ἀγύρτης* des Philemon (II 478), *Δεισιδαίμων* des Menandros (III 32), *Ἱέρεια* des Menandros (III 70), *Μητρεγύρτης* des Menandros (III 93) u. a. Es ist wohl eine nicht unwahrscheinliche Vermutung, daß die Beispiele, die Plutarch in der Schrift über die *δεισιδαιμονία*

die hervorragende Rolle, die der Kult der Magna mater und der verwandten Gottheiten in den Vorspiegelungen eines gewinnstüchtigen Bettelpriestertums spielte, vornehmlich deutlich entgegen.¹⁾ Die Zunahme der privaten Kulte bedeutete eine besondere Gefahr, insofern als hierdurch vor allem rohe und törichte, zum Teil sogar unsittliche Riten Verbreitung finden konnten, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß das Verbot aller privaten Kulte, das Platon für seinen Gesetzesstaat erläßt²⁾, in dieser von den privaten Kulturen drohenden Gefahr noch besonders begründet ist.³⁾ Auch der radikale Kampf, den Epikur gegen alle religiösen Trugbilder, die die innere Ruhe des Menschen gefährden, führt, läßt sich wohl nur aus der Macht, mit der damals weite Kreise des Volkes von diesen religiösen Vorstellungen beherrscht wurden, erklären.

Die ungeheure Ausdehnung des Verkehrs, wie sie in der hellenistischen Periode seit Alexander erfolgte, die bunte Mischung der mannigfaltigsten Bevölkerungselemente, die sich in dem Heerlager Alexanders und seiner Nachfolger vollzog, übte natürlich auch auf religiösem Gebiete ihre eingreifende Wirkung aus. Wie sie vor allem den umfassenden Synkretismus der religiösen Gestalten bedingt hat, wird noch eingehender darzustellen sein; in diesem Zusammenhange möge zunächst ihr Einfluß bloß in bestimmter Beziehung und Beschränkung hervorgehoben werden. Nicht nur interessiert uns hier das Zusammenströmen der verschiedenartigsten religiösen Gebräuche, der mannigfaltigsten religiösen Zeichen und Deutungen an sich, sondern vor allem auch ihre Verbindung mit den Bestrebungen und Schicksalen der einzelnen hervorragenden Individuen, namentlich der Herrscherpersönlichkeiten selbst. Gerade schon Alexander hat auf die Beobachtung, Deutung und Befolgung bestimmter Zeichen einen großen Wert gelegt oder wenigstens sie im Interesse seiner Herrschaft zu verwenden verstanden. Insbesondere in der letzten Zeit seines Lebens übten allerlei wunderbare Vorzeichen auf Phantasie und Gemüt seiner Umgebung, viel-

anführt, vor allem aus solchen Komödien, wie des Menandros *Λειωνδαίμων*, entnommen seien.

1) Auf den Kult der Magna mater beziehen sich z. B. Menandr. frg. 202. 245. Im Gefolge syrischer Gottheiten stehende abergläubische Gebräuche erwähnt Menandr. frg. 544.

2) Legg. X 909 d.

3) Vgl. Foucart, assoc. rél. S. 172 f.

leicht auch auf seinen eigenen Geist beunruhigende Wirkung aus; der Königspalast war, so heißt es in einem unverdächtigen Berichte¹⁾, angefüllt mit Opfernden und Reinigenden und Wahrsagenden. Die Schicksale auch seiner Nachfolger, ihre zukünftige Herrscherstellung wie eintretende Katastrophen werden durch Vorzeichen und Träume angekündigt.²⁾ Die innere Vorstellungs- und Empfindungswelt der hellenistischen Herrscher ist uns nicht authentisch genug bekannt, um zu entscheiden, inwieweit sie selbst von religiösem Glauben oder wenigstens von Deisidaimonie erfüllt waren. Zunächst scheinen ja solche religiöse Erscheinungen im Gegensatz zu stehen zu dem allgemeinen Charakter einer Zeit, in der gerade die herrschenden oder zur Herrschaft emporstrebenden Individuen sich durch irgendwelche geschlossene religiöse Anschauungen und Ordnungen nicht mehr gebunden fühlen, ihnen keine für das Individuum verpflichtende Bedeutung beimessen. Indessen ist dieser Gegensatz doch wohl nur ein scheinbarer. Wir dürfen vielleicht, um uns hierüber klar zu werden, an den Charakter einer in mannigfachen Beziehungen verwandten geschichtlichen Epoche, der Renaissance, denken. Auch hier finden wir „eine im Grunde ungläubige und skeptische Zeit stark durchsetzt von Schicksalsglauben, Astrologie, ja Zauberverwesen“.³⁾ Eine ähnliche Beobachtung gilt für die hellenistische Periode. Das Leben der damaligen Weltgeschicke bestimmenden Persönlichkeiten war besonders geeignet, in seinen wunderbaren Verflechtungen und Ergebnissen das Spiel geheimnisvoller Mächte ahnen zu lassen. Nicht als Repräsentanten gemeinsamer Lebensordnungen traten diese Mächte auf, sondern in rätselhaftem Zusammenhang mit den Schicksalen und Tendenzen eines einzelnen zur Herrschaft bestimmten Individuums. Unwillkürlich — im Glauben an sein eigenes Geschick, an seinen eigenen Stern — verband dieses Individuum mit dem eigenen Leben geheimnisvolle göttliche oder dämonische Kräfte oder wußte es in kluger politischer Berechnung den Glauben an diese den eigenen Lebenszwecken dienstbar zu machen. Vielleicht können wir es verstehen, daß die Männer des Handelns sich nicht so wie die philosophischen Denker mit der Anerkennung eines in unabänderlicher

1) Plut. Alex. 75.

2) Vgl. z. B. Diod. XIX 55, 7 ff. 90, 4. XXI 1, 3. App. Syr. 63 u. a.

3) Eucken, Lebensansch. d. großen Denker⁴ S. 310.

Gleichmäßigkeit waltenden allgemeinen Weltgesetzes begnügen mochten, sondern daß ihnen ihr eigenes Handeln, ihr eigenes Geschick zum Ausdruck einer geheimnisvollen Gewalt wurde, vielleicht zu einem sie selbst in den gewaltigen Wirbel der allgemeinen Geschehnisse fortreisenden und durch ihn hindurchführenden mächtigen Dämon des eigenen Lebens. Daß so in ihnen und den Mitlebenden eine Stimmung erzeugt wurde, die auch ihrer Vergöttlichung den Weg bereiten half, das braucht hier nur angedeutet zu werden.

In der religiösen Entwicklung der hellenistischen Periode sind es vornehmlich zwei Momente, die uns den eigentümlichen Charakter dieser Entwicklung veranschaulichen und zugleich ihre besondere Bedeutung für die religiöse Gesamtentwicklung des späteren Altertums überhaupt begründen. Sie sind bedingt durch die allgemeine Gestaltung der geistigen Kultur und namentlich der politischen Verhältnisse, die der hellenistischen Periode ihre charakteristische Signatur verleiht; sie haben beide zur Voraussetzung, daß ein bisher das hellenische Leben vor allem bestimmender Faktor, die Herrschaft der Polis, in seiner entscheidenden Wirksamkeit ausgeschaltet oder wenigstens stark in den Hintergrund gedrängt ist. Diese beiden Momente sind der Herrscherkult und der religiöse Synkretismus. Über ersteren ist schon ausführlich gehandelt worden; der religiöse Synkretismus muß jetzt in seinen wesentlichsten Erscheinungsformen dargestellt werden. Es ist hier allerdings auf eine empfindliche Lücke in unserer geschichtlichen Erkenntnis hinzuweisen, eine Lücke, die eine volle Aufhellung der Entwicklung dieser für das spätere Altertum so außerordentlich bezeichnenden religiösen Erscheinung sehr erschwert. Bei weitem die meisten — sicheren und umfassenderen — Nachrichten über die synkretistische Religion haben wir erst aus späterer Zeit, in der der Synkretismus zu seiner vollen Ausgestaltung und Bedeutung gelangt ist. Für die frühere Zeit, namentlich die Anfänge der hellenistischen Periode sind wir vornehmlich auf Rückschlüsse aus den späteren Verhältnissen angewiesen. Trotzdem ist an dem entscheidenden Einfluß, den gerade diese Epoche auf die synkretistische Ausgestaltung der Religion des Altertums ausgeübt hat, nicht zu zweifeln.

In gewisser Beziehung, so dürfen wir wohl sagen, ist der Synkretismus, d. h. die Verbindung und Vermischung verschiedener

religiöser Gestalten, Vorstellungen und Institutionen, im Wesen des antiken Heidentums begründet. Die Vielheit der Götter, als der Personifikationen der verschiedenen Sphären des Natur- und Menschenlebens, der vielfach schwankende und fließende Charakter dieser Gottheiten lassen gerade auf dem Gebiete der hellenischen Religion die Vermehrung ihrer Zahl durch neue Gottheiten sowie einen Austausch oder eine Verschmelzung mit anderen durchaus als begreiflich erscheinen. Wenn man nun aber die Meinung geäußert hat, daß der Synkretismus im wesentlichen viel älter sei als die hellenistische Periode¹⁾, so muß diese Ansicht in ihrer allgemeinen Formulierung wenigstens für die griechische Religion entschieden zurückgewiesen werden. Gewiß haben schon früher einzelne Einflüsse seitens des Orients auf diese stattgefunden, es fehlt nicht an manchen Vergleichen und synkretistischen Deutungen. Aber das, worauf es hier ankommt, ist viel mehr; es ist eine allgemeine Tendenz, die Götter zu vermischen und zu verbinden. Von einer solchen kann in der Blütezeit der griechischen Polis nicht die Rede sein. Solange die Religion der Polis ihre innere Kraft bewahrte, gewann ein solcher Synkretismus keinen Boden; und es ist dies begreiflich²⁾; denn er bedeutete die Aufhebung der Selbständigkeit der in der Polis verkörperten besonderen Welt, die Beseitigung ihrer eigentümlichen Geschlossenheit und Abgeschliffenheit.

Zweierlei müssen wir bei der Betrachtung des religiösen Synkretismus des Altertums vor allem im Auge haben, die hauptsächlichsten Richtungen, in denen er sich ausprägt, und die Grundlagen, auf denen er emporwächst.

In doppelter Richtung hat sich die synkretistische Anschauung im späteren Altertum bewegt. Auf der einen Seite finden wir eine Vereinheitlichung der religiösen Anschauung, ein Zusammenwachsen der verschiedenen religiösen Gestalten zu einer einheit-

1) So vor allem Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. S. 1560 ff.; namentlich S. 1570. Von der Frage, ob und inwieweit im 6. Jahrh. schon eine Beeinflussung der orphischen Bewegung durch den Orient stattgefunden hat, dürfen wir hier absehen.

2) Die Verehrung der allgemein-griechischen Gottheiten, vor allem des Zeus, ist kein Gegenbeweis, denn sie hat den besonderen religiösen Charakter der Polis nicht alteriert.

lichen Gottheit, einem *θεὸς Πάνθεος* oder einer *θεὰ Πάνθεος*, mag diese als eine universale neue Gottheit sich über den bisher verehrten erheben oder mag ihr Wesen mit einer der schon bekannten Gottheiten gleichgesetzt werden. Andererseits sehen wir eine Verbindung der verschiedenen Götter zu einer neuen Gesamtheit, einem neuen Pantheon, das die Existenz der einzelnen Götter nicht aufhebt sondern sie nur einem universaleren Zusammenhang eingliedert. An die Stelle der gemeinsamen hellenischen Götterwelt tritt eine allgemeine Gesamtheit von Göttern der Welt.

Wenn wir weiter nach den Gründen des religiösen Synkretismus fragen, so liegen diese sowohl in einer inneren An- und Ausgleichung der Religionen selbst, wie in der Vereinheitlichung der politischen und Kulturwelt, die in einer einheitlichen religiösen Welt ihren Ausdruck gewinnt.

Betrachten wir zunächst die Wirkung, die die Gestaltung der politischen Verhältnisse und die eigentümliche Ausbildung einer allgemeinen Weltkultur auf das religiöse Leben ausgeübt haben. Das Reich Alexanders des Großen hat zuerst in der Einheit seiner den Gegensatz zwischen herrschendem Volke und Beherrschten, zwischen Hellenen und Barbaren grundsätzlich aufhebenden Organisation¹⁾ die entscheidende politische und kulturelle Voraussetzung für eine die damalige zivilisierte Welt überhaupt umfassende religiöse Einheit geschaffen. Dieses Weltreich bestand unter seinen Nachfolgern nicht mehr, aber die wesentliche Einheit der Kultur verhinderte — trotz der politischen Teilung — ein völliges Auseinanderfallen in verschiedene religiöse Welten. Soweit die antike Religion einen der politisch-sozialen Welt immanenten Charakter trägt, soweit sie diese bestehende Welt und ihre Ordnungen repräsentiert und sanktioniert, — und es ist dies doch der Charakter vor allem auch der hellenischen Staats- und Volksreligion — ist ein dauerndes Nebeneinanderbestehen selbständiger, in sich völlig verschiedener oder sogar entgegengesetzter religiöser Welten in einem einheitlichen Reichsorganismus oder in einer einheitlichen Kulturwelt undenkbar. Die verschiedenen Gottheiten müssen dann entweder als innerlich zusammengehörig, als verwandte oder identische Wesen empfunden werden oder eine muß der anderen weichen.

1) Vgl. Bd. I S. 398 ff.

Gerade von diesem Gesichtspunkte aus ergibt sich auch die Wichtigkeit des Kultes des Herrschers als des Repräsentanten der Einheit. Der Herrscherkult bringt eben den der staatlichen Welt immanenten Charakter antiker Religion zu seinem klarsten und einseitigsten Ausdruck. Der Zusammenhang zwischen politischer und religiöser Einheit erhält noch eine weitere Verstärkung durch die besondere Verbindung, in die der Herrscher des Reiches oder die ganze Dynastie mit bestimmten göttlichen Mächten tritt, mögen dies nun einzelne universale Gottheiten wie Zeus Ammon in seinem Verhältnis zu Alexander, Serapis in seiner Beziehung zu den Ptolemaern, oder mag es das Pantheon hellenischer Gottheiten sein, wie es die eigentümliche religiöse Stellung des Seleukidenhauses bestimmt.

Auf der Grundlage der Einheitstendenzen, die den Organismus des Reiches durchwalten, bildet sich in der hellenistischen Zeit auch zuerst eine wirklich synkretistische Politik. Sie ist von Alexander dem Großen selbst schon vorgezeichnet worden¹⁾, am entschiedensten ist sie von den Ptolemaern, die gerade auch in dieser Richtung die Führung in der hellenistischen Welt übernommen haben, verfolgt worden. Diese Politik wird noch eingehender darzustellen sein.

Ist nun aber nicht, so kann man einwenden, in den großen Herrschaftsbildungen des Orients, die dem Weltreiche Alexanders vorangegangen sind, vornehmlich dem Perserreiche, schon die grundlegende Bedeutung einer einheitlichen Reichsorganisation für den religiösen Synkretismus vorhanden gewesen? Der Einwand ist, wenn wir genauer zusehen, doch nicht zutreffend. Wir treten damit in Gegensatz zu der neuesten glänzenden und wirkungsvollen Darstellung des achaemenidischen Reiches und der achaemenidischen Politik, die dieser Politik einen sehr aktiven, nicht bloß mittelbaren, sondern zum Teil unmittelbaren, bewußten und beabsichtigten Einfluß auf die Gestaltung der religiösen Verhältnisse im Perserreiche beimißt.²⁾ Es ist richtig und für die achaemenidische Politik ge-

1) Besonders charakteristisch ist in dieser Hinsicht, was Arr. III 1, 5 von Alexanders religionspolitischen Maßregeln und Plänen bei der Gründung von Alexandria berichtet.

2) E. Meyer im III. Bande seiner Geschichte des Altertums und in seiner „Entstehung des Judentums“ 1897. Das Judentum, an dessen Entstehung

wiß in hohem Grade charakteristisch, daß diese fremde Religionen nicht bloß geschont, sondern zum Teil geradezu begünstigt hat. Aber dieses Verhalten trägt nicht den Charakter einer wirklich synkretistischen Politik. Es handelt sich vielmehr bei diesen Maßregeln um ein kluges, wohl auch in gewissem Sinne religiös weitherziges, Entgegenkommen gegen die Interessen einflußreicher Priesterschaften, bedeutender und angesehener Heiligtümer.¹⁾ Von einem Bestreben, eine einheitliche Grundlage für das religiöse Leben des Gesamtreiches zu schaffen, etwa den achaemenidischen Gott Auramazda mit anderen, universal gerichteten Gottheiten zu verbinden, finden wir keine Spur, wenn auch vielleicht in besonderen Fällen die Begünstigung des Kultes eines fremden Gottes durch den Anschein einer gewissen Verwandtschaft seines Wesens mit dem Auramazdas erleichtert werden mochte. Die persischen Könige sind, bei aller ihrer weitherzigen Religionspolitik, immer ausschließlich Verehrer Auramazdas geblieben, und Auramazda hat, trotz der universalen Züge seines Wesens, seinen Charakter als nationaliranischer Gott bewahrt. Gewiß ist die Tatsache des persischen Reiches an sich für die gegenseitige Ausgleichung und Verschmelzung religiöser Vorstellungen von Bedeutung gewesen — hiervon wird noch zu handeln sein —, aber einer grundsätzlich synkretistischen religiösen Bewegung oder einer synkretistischen Politik stand der nationalpersische Charakter der achaemenidischen Herrschaft, der in dem unbedingten Vorzug der Perser als des herrschenden Volkes sich ausprägte, entgegen.²⁾ Von einer politischen Verschmelzung der verschiedenen Elemente im Perserreiche oder einem einheitlichen, das Reich als solches durchdringenden Kulturzusammenhange kann nicht die Rede sein, und somit bleibt es bestehen, daß die politische und kulturelle Voraus-

E. Meyer vor allem den Charakter und die Bedeutung der achaemenidischen Religionspolitik hat exemplifizieren wollen, ist doch in seinem inneren Wesen, in den seine Entstehung beherrschenden Tendenzen von der persischen Politik durchaus unabhängig. Der große Einfluß, den die achaemenidische Herrschaft tatsächlich auf seine Ausbildung ausgeübt hat, bestand nur darin, daß sie die äußeren Hindernisse, die der Verwirklichung jener Tendenzen im Wege standen, beseitigt hat.

1) Ich verweise auf die Analogie der Ptolemäerherrschaft in ihrem eigenen Lande.

2) Vgl. Bd. I S. 226 ff.

setzung für eine religiöse Vereinheitlichung in der Achaemenidenherrschaft nicht in vollem Maße gegeben ist.

Der religiöse Synkretismus beruht nun aber nicht bloß auf dem Einflusse, den die besondere Gestaltung der politischen und kulturellen Faktoren als solcher auf die religiöse Entwicklung ausgeübt hat, sondern zugleich auf den inneren Tendenzen dieser Entwicklung selbst, vornehmlich auf der gegenseitigen Vermischung und Angleichung der verschiedenen religiösen Elemente. Auch diese hat sich in ihrer eigentümlichen Richtung unter der Einwirkung der allgemeinen Weltlage vollzogen, aber doch so, daß nur die in dem inneren Wesen bestimmter religiöser Gestaltungen liegenden Kräfte und Entwicklungstendenzen freien Raum zu ihrer Entfaltung erhielten. Hier hat die Entwicklung der Verhältnisse des Orients den Bildungen der hellenistischen Periode stark vorgearbeitet. Es sind besonders zwei Momente, in denen sich dieser Einfluß der äußeren Weltlage auf die Umgestaltung der religiösen Anschauungen offenbart. Auf der einen Seite hat schon die Tatsache entscheidende Bedeutung, daß durch die politischen Eroberungen namentlich seit der Assyryerzeit und noch mehr seit der Achaemenidenherrschaft, durch die nähere und vielseitigere Berührung der verschiedenen Bevölkerungselemente untereinander die frühere Abgeschlossenheit der Einzelbildungen auch in religiöser Hinsicht immer mehr beseitigt wird. Andererseits übt der Verlust der politischen Selbstständigkeit, die Aufrichtung der Fremdherrschaft auf die innere Umbildung des religiösen Lebens selbst tiefgreifende Wirkung aus. Infolge der Fremdherrschaft hört das Verwachsensein bestimmter Gottheiten mit einem bestimmten Volke oder einem bestimmten Staate auf.¹⁾ Die Formen, in denen dieser Prozeß vor sich geht, sind allerdings sehr verschieden. Die Gottheit eines bestimmten Landes kann sich fremden Mächten zuwenden und dabei doch ihre ursprüngliche Stellung als Landesgottheit behaupten; sie verfügt dann über dieses Land zugunsten eines fremden Herrschers.²⁾ Oder

1) Im Judentum tritt infolge seiner ganz eigenartigen Entwicklung diese Wirkung nicht ein. Die innere Kraft der Jahvereligion vermag auch dem jüdischen Volke in der neuen Form einer um das Gesetz Jahves gescharten Gemeinde neue Kraft und Widerstand gegen die fremden Elemente zu gewähren.

2) So haben die babylonischen Gottheiten, insbesondere Bel-Merodach, den

es scheidet sich das religiöse Leben überhaupt mehr von dem staatlichen, und das Verhältnis zur Gottheit knüpft an rein religiöse Funktionen, die nicht an die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volke oder Lande gebunden sind, an. Damit ist zugleich eine gewisse Individualisierung und Universalisierung der Religion gegeben.

Man hat nun ganz allgemein die Behauptung aufgestellt, daß mit der Achaemenidenherrschaft Universalismus und Individualismus die charakteristischen Züge aller Religionen und Kulte des vorderen Orientes geworden seien.¹⁾ In dieser Formulierung liegt doch wohl eine zu weitgehende Verallgemeinerung eines an sich richtigen und wertvollen Gedankens. Wir werden vielmehr entschieden betonen müssen, daß allerdings mit dem Aufhören der politischen Selbständigkeit der einzelnen unter der Achaemenidenherrschaft zusammengefaßten Völker die Bedingungen für eine stärkere Entfaltung eines religiösen Individualismus und Universalismus gegeben waren, dürfen aber nicht behaupten, daß damit tatsächlich die Entwicklung allgemein in dieser Richtung verlaufen sei. Durch die Loslösung aus dem engen Zusammenhange mit dem Leben eines bestimmten Volkes gewinnt einerseits die Gottheit selbst weiteren Raum zu einer universaleren Ausgestaltung und Betätigung ihres Wesens, andererseits besteht für das menschliche Individuum nicht mehr in dem Maße wie bisher eine Bindung seines besonderen Lebens an das ganze Leben des Volkes, der einzelne wird dadurch mehr als vorher in den Stand gesetzt, auch in seinen religiösen Lebensbeziehungen sich aus dem geschlossenen Kreise, dem er bisher angehörte, herauszuheben und dem Dienste einer Gottheit zuzuwenden, die sich seinem persönlichen Leben als eine starke erweist. Aber diese Wirkungen einer Umbildung der Religion treten doch nur insoweit ein, als sie die innere Kraft religiöser Anschauung oder die besondere Autorität religiöser Institutionen, die auf der Wirksamkeit einflußreicher Priesterschaften und auf der Anziehungskraft bestimmten priesterlichen Dienstes beruhen, für sich haben. Es ist nicht richtig, die Entwicklung, aus der das Judentum hervorgegangen ist, ohne weiteres als „den

Kyros aufgenommen, und vornehmlich sind so die ägyptischen Alexander dem Großen und den Ptolemaern entgegengekommen.

1) E. Meyer, G. d. A. III S. 169. Entst. d. Judent. S. 222.

Ausdruck einer Bewegung, die seit der Perserzeit alle Religionen des Orients erfaßt hat¹⁾, zu betrachten. Wenn irgendwo in der geschichtlichen Entwicklung, so sind in der israelitisch-jüdischen Religion ganz eigenartige Kräfte am Werke, die als solche in ihrer besonderen Bedeutung erfaßt werden müssen. Das, was diese Religion vornehmlich charakterisiert, ist das Nebeneinander innerer Erhabenheit und universaler Ausgestaltung der Gottesanschauung, wie sie bei den großen Propheten vorliegt, auf der einen Seite und eines gegen alle fremden Elemente sich eifersüchtig abschließenden gesetzlichen Kultes, der bei aller seiner Einseitigkeit, Enge und Äußerlichkeit doch „zu einem Panzer des supranaturalen Monotheismus“²⁾ geworden ist, andererseits. Diese Verbindung innerer Größe und umfassender Kraft der Gottesanschauung mit eigenartiger Bestimmtheit des religiösen Wesens tritt uns sonst in dem religiösen Leben des vorderen Orients in jener Zeit kaum irgendwo entgegen³⁾, sie ist jedenfalls nicht als ein allgemeiner Grundzug der damaligen religiösen Entwicklung anzusehen und steht an sich im Gegensatz zum Wesen des Synkretismus, der gerade die Grenzen der religiösen Anschauungen und der göttlichen Gestalten zu fließenden werden läßt. Wenn auf der einen Seite Gottheiten wie Kamosch und Milkom, die Stammesgötter der Moabiter und Ammoniter, den Untergang ihrer Völker nicht dauernd überleben und andererseits Jahve gerade in der Zeit der Fremdherrschaft über Israel und Juda die volle Tiefe und weltumfassende Größe seines Wesens offenbart, so zeigt sich in dieser völlig verschiedenen Wendung scheinbar paralleler Religionen nicht der Einfluß irgendwelcher äußerer Momente, sondern die inneren Überlegenheit der Jahvereligion. Nur dieser inneren Überlegenheit war es zu danken, daß eine den Ansprüchen dieser Religion scheinbar so ungünstige allgemeine Weltlage zu einer neuen Grundlage für ihre innere Weiterentwicklung werden konnte.⁴⁾

1) E. Meyer, *Entst. d. Judentums* S. 221.

2) Nach dem schönen Worte Wellhausens, *Prol.*⁵ S. 431. Hierin scheint mir eine geschichtlich zutreffendere Würdigung zu liegen als in dem Urteil Nissens, *Orientation* S. 68 f.

3) Auch in der Zarathustrareligion findet sie sich doch kaum in diesem Maße, wenn diese auch in der einheitlichen Ausgestaltung der Idee eines obersten Gottes der alttestamentlichen Religion am nächsten kommt.

4) E. Meyer, *Die Israeliten und die Nachbarstämme* S. 296 f. sagt: „Kamosch

Wenn die großen politischen Erscheinungen umfassender Herrschaftsgebilde die Schranken partikularer Wirkungssphären der Volksgötter niederrissen, so wirkte auf das gleiche Ziel eine innere Entwicklung der religiösen Vorstellungen hin, die die an sich schon im Wesen bestimmter Gottheiten liegenden universalen Beziehungen zu deutlicherem und entschiedenerem Ausdrucke brachte. Die äußere Annäherung und gegenseitige Berührung rief zum Teil auch ein innerliches Zusammenfließen der verschiedenen religiösen Vorstellungen und Gestalten hervor. Theologische Spekulationen verbanden und verschmolzen die göttlichen Einzelgestalten zu umfassenden Weltpotenzen, lösten sie durch ihre universalen Weltbeziehungen aus dem engen Zusammenhange mit einem besonderen Volke und Staate und kamen so den vorher geschilderten, in der allgemeinen Weltlage begründeten Tendenzen der Erweiterung göttlicher Wirkungssphären entgegen.

Die ägyptische Theologie hat schon in verhältnismäßig früher Zeit auf dem eigentümlich geschlossenen Gebiete ägyptischer Religion ein Vorbild für einen religiösen Synkretismus und theologische Universalisierung göttlichen Wesens geschaffen.¹⁾ Die politische

geht in der Tat zugrunde und existiert nicht mehr, wenn Moab vernichtet wird, Milkom ist mit den Ammonitern, Jahve mit Israel in derselben Weise verbunden. Eben dadurch, daß dies Problem in der Assyryerzeit unmittelbar gestellt war, daß mit der Vernichtung des Volkes auch die Vernichtung Jahves drohte, ist die gewaltige Steigerung seines Wesens möglich geworden, welche die Propheten vollzogen haben.“ Ich glaube, daß hierdurch doch das eigentlich entscheidende Motiv für die weitere Entwicklung der Jahvereligion nicht zur vollen Geltung kommt. Nur deshalb, weil Jahve in ganz anderer Weise als Kamosh und Milkom ein lebendiger Gott war, konnte er die Steigerung seines Wesens erfahren, die uns bei den Propheten entgegentritt. Ich stelle jener Äußerung E. Meyers das tiefe Wort Wellhausens gegenüber, der „Israelit. u. jüd. Gesch.“³ S. 109 bemerkt: „Sie (nämlich die Propheten) nahmen den Begriff der Welt, der die Religionen der Völker zerstörte, in die Religion, in das Wesen Jahves auf, ehe er noch recht in das profane Bewußtsein eingetreten war. Wo die anderen den Zusammensturz des Heiligsten erblickten, da sahen sie den Triumph Jahves über den Schein und den über Wahnglauben. Was auch fallen mochte, das Wertvolle blieb bestehen.“

1) Eine vortreffliche Orientierung über die ägyptische Religion bietet jetzt Erman, die ägyptische Religion 1905, ein Werk, das gerade durch die nüchterne Zusammenstellung authentischen Materials der nicht-ägyptologischen Forschung die wertvollsten Dienste leistet. Sehr nützlich sind auch die Be-

Einigung Ägyptens ließ die ursprünglich selbständigen lokalen Göttergestalten zu einer Vereinigung von Göttern zusammenwachsen, die von priesterlicher Wissenschaft zu einem System ausgestaltet wurde. Die religiöse Anschauung andererseits faßte die einzelnen Gottheiten als besondere Erscheinungen großer, in der Welt wirkender Mächte, namentlich des Sonnengottes¹⁾, auf. Seit dem neuen Reiche gewann ein Lokalgott von Theben, Amon, als Repräsentant der führenden Rolle, die Theben jetzt in dem ägyptischen Gesamtstaat spielte, eine überwiegende und herrschende Stellung. Indem er — ähnlich wie der babylonische Stadtgott Marduk mit dem großen Gotte Bel — mit dem Sonnengotte Rê verbunden wurde, konnten an ihn zugleich Spekulationen anknüpfen, die ein umfassendes kosmisches Wesen dieser obersten Gottheit zum Ausdruck brachten. In einem Leydener Papyrus des neuen Reiches (aus der Zeit Ramses' II.)²⁾ wird Amon, mit Rê und Ptah zu einem einheitlichen Wesen verbunden³⁾, als der beherrschende Allgott gefeiert. Eine merkwürdige Reform der ägyptischen Religion in der Zeit des neuen Reiches (um 1400 v. Chr.) unter Amenophis IV. (Ichenaton) ging darauf aus, gerade im Gegensatze zum Amonskult und Amonspriestertum, eine universale Gestalt des Sonnengottes, eine in dem „Glanze der Sonnenscheibe“ wirksame, allgemeine göttliche Macht zur allein herrschenden Gottheit zu erheben.⁴⁾ Mit der religiösen Spekulation hat vielleicht hier auch schon politische Absicht, die für das über die ägyptischen Lokalgrenzen hinausgehende Herrschaftsgebiet des ägyptischen Königs eine gemeinsame Religion schaffen wollte⁵⁾, zusammengewirkt. Der solare Monotheismus ist nicht von Dauer gewesen, aber trotz ihres Scheiterns kann diese Reform großes geschichtliches Interesse be-

richte, die Wiedemann, Arch. f. Rel. VII u. IX, über ägyptische Religion gegeben hat.

1) Auch die verschiedenen Erscheinungsformen der vorwiegend weiblich gedachten Himmelsgottheit spielen eine nicht unwichtige Rolle.

2) Gardiner, Ä. Z. 42, 1906, S. 12 ff.

3) „as a trinity in an unity“, Gardiner a. O.

4) Die religiöse Anschauung, die dieser Reform zugrunde liegt, wird uns besonders aus dem interessanten Hymnus auf den neuen Gott deutlich, den Erman, Ägypt. Rel., S. 67 ff., mitteilt.

5) Vgl. Erman, Ägypt. Rel., S. 66.

Kaerst, hellenist. Zeitalter. II. 1.

anspruchen, indem sie die damals in Ägypten wirksamen Tendenzen zu einheitlicher religiöser Anschauung in eigentümlicher Ausprägung zeigt.

Im vorderasiatischen Orient war die einflußreichste Heimstätte alter Kultur, Babylon, zugleich auch ein besonders wichtiger Mittelpunkt priesterlichen Einflusses und theologischer Spekulationen. Religiöse Gestalten des iranischen Ostens trafen hier mit syrisch-phönikischen und arabischen Gottheiten zusammen.¹⁾ Die Religion der in Babylon angesiedelten Juden stellte in dem Jahveglauben ein wirksames Vorbild einer einheitlichen Gottesidee auf, an das die Vorstellung von einem obersten Himmelsgotte wenigstens anknüpfen konnte. Der Prophet Maleachi I 11 läßt Jahve also sprechen: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name unter den Völkern groß, überall wird meinem Namen reine Gabe geopfert, weil mein Name groß ist unter den Völkern.“ Wellhausen²⁾ hat hieraus den wohl unanfechtbaren Schluß gezogen, daß der Verfasser den Monotheismus in den heidnischen Religionen anerkenne. Es müssen also damals unter den Völkern des semitischen Orients Vorstellungen von dem universalen Wesen eines höchsten Gottes verbreitet gewesen sein, die es jüdischen Kreisen ermöglichten, in ihnen Zeugnisse einer allgemeinen Verehrung des einen, lebendigen Gottes, Jahve, zu erblicken. Wellhausen nimmt wohl auch mit Recht an, daß damals die Bezeichnung „der höchste Gott“ aufkam. Solche Vorstellungen fanden gewiß auch eine wichtige Grundlage in den eigentümlichen religiösen Anschauungen der semitischen Völker Vorderasiens überhaupt. Eine ausgleichende Ausgestaltung der verschiedenen ein-

1) Her. I 131. Es ist bekannt und sicher, daß Herodot hier den Gott Mithras, den er als eine weibliche Gottheit bezeichnet, mit Anáhita verwechselt hat. Aber diese Verwechslung zeigt, daß neben der weiblichen Gottheit eine männliche (Himmels- oder Sonnengott) gestanden hat (vgl. auch Her. III 8). Daß Anáhita und Mithras seit Artaxerxes I. im offiziellen Achaemenidenkult stärker hervortreten, ergibt sich aus den Inschriften des Artaxerxes von Susa und Hamadan (Weißbach u. Bang, Achaemenideninschr. S. 45, 47). Die persische Religion tritt damals schon in Berührung mit der babylonischen. Über die arabische Alilat vgl. Wellhausen, arab. Heident., S. 29 ff.; anders R. Smith, Rel. der Semiten, S. 40. Vgl. auch Baethgen, Beitr. z. semit. Religionsgesch., S. 97 ff.

2) Kl. Proph., S. 205.

zeln Gottheiten zu universalen göttlichen Wesen war durch den Charakter dieser Religion nahegelegt. An sich war schon die Auffassung dieser Göttergestalten als großer Mächte des Himmels einer universalen Ausbildung ihres Wesens günstig. Vor allem aber standen bei den einzelnen Völkern fast durchweg eine große männliche und weibliche Gottheit (Baal und Baalat-Baalteis) nebeneinander. Die gleichen Grundzüge dieser Gottheiten konnten leicht dazu führen, in den gleichartigen, nebeneinander verehrten Gestalten ein gleiches und einheitliches göttliches Wesen zu erkennen, vornehmlich da ja die einzelnen Völker ihre ursprüngliche Selbständigkeit, die auch der besonderen Existenz ihrer Götter eine stärkere Grundlage hätte geben können, eingebüßt hatten.¹⁾ Die besondere Bezeichnung eines „Herrn des Himmels“ (Baal-Schemin)²⁾, die in der Benennung der weiblichen Gottheit (Astarte u. a.) als „Königin des Himmels“ ihre Parallele hat, zeigt die in der Religion der semitischen Stämme Vorderasiens liegende, aber erst in der eigentümlichen geschichtlichen Entwicklung zu voller Geltung gelangende Tendenz zu universaler Ausgestaltung der Gottesidee. In der Bezeichnung als Herr des Himmels hat in der späteren Zeit diese Erscheinungsform des Baal eine überragende Bedeutung gewonnen und ist mit dem großen Zeus (*Ζεὺς μέγιστος καὶ Κρανῖος*)³⁾ gleichgesetzt worden.

1) Was Wellhausen, arab. Heident.², S. 217, über den arabischen Synkretismus sagt, läßt sich in gewissem Sinne auch schon auf die Vereinigung der verschiedenen Baalgestalten anwenden: „Bei den Arabern ist Allah allerdings aus dem Verfall des religiösen Ethnizismus hervorgegangen; daraus, daß die verschiedenen Götter den wichtigsten Grund ihrer Verschiedenheit, nämlich ihre Verehrung seitens verschiedener Völker, verloren und tatsächlich zu Synonymen herabsanken, in denen nur der allgemeine Begriff der Gottheit noch Bedeutung hatte.“

2) Die Bezeichnung Baal-sa-me-me findet sich bereits auf einem Keilschrifttext aus dem 7. Jahrhundert, der einen Vertrag zwischen dem König von Assyrien, Asarhaddon, und dem König von Tyros enthält; vgl. Zimmern, K. A. T.³, S. 357, Winckler, Altorient. Forsch. II 12f.

3) In einer Inschrift (de Vogüé, Inscr. Sémit. de Palmyrene = D. M. G. Z. XV 616) wird Baalsamen, „der Herr der Welt“, durch *Δι μέγιστον Κρανῖον* übertragen und wir dürfen daraus schließen, daß die Weihungen an Zeus μέγιστος oder Κύριος oder *Ζεὺς μέγιστος Κρανῖος* bei Lebas-Waddington nr. 2288, 2289, 2290, 2292, 2339, 2412 d, 2631 (vgl. auch 2557 a) sich auf Baal-samen beziehen.

In besonderer Weise sehen wir gerade auch auf dem Boden babylonischer Religion selbst die auf universale Ausgestaltung der religiösen Vorstellung, auf Verbindung oder Verschmelzung der verschiedenen göttlichen Gestalten gerichtete Tendenz wirksam. Zum Teil zeigt sich darin eine Richtung, die der babylonischen Religion mit derjenigen der übrigen semitischen Völker gemeinsam ist, zum Teil haben wir aber auch die eigenartig babylonische Ausprägung anzuerkennen, die durch die Entwicklung der politischen Verhältnisse Babyloniens wie durch die eigentümliche Ausgestaltung priesterlich-theologischer Spekulation bedingt war. Wenn die politische Einigung des babylonischen Landes, wie sie zuletzt unter der Hauptstadt Babylon durch Hammurabi erfolgt war, auf die religiöse Einheit unter dem Primate des babylonischen Gottes hingedrängt hatte, so war andererseits doch in dem Gewoge von Völkerfluten, die über den babylonischen Boden dahingingen, und in dem Wechsel der Schicksale, die dieses Land trafen, durch die im Laufe der Jahrhunderte festgewurzelte Autorität priesterlichen Dienstes und theologischer Lehre die babylonische Religion von dem engen Zusammenhange mit dem Schicksale des babylonischen Volkes oder des babylonischen Staates losgelöst und gewissermaßen auf sich selbst gestellt worden. Die Einheit des babylonischen Göttersystems spiegelt somit gewiß auf der einen Seite die politische Einheit des Landes, wie sie in der Glanzzeit Babylons bestand, wieder, auf der anderen Seite aber zeigt sie den Einfluß theologisch-priesterlicher Spekulation, die die verschiedenen Göttergestalten, insbesondere als Träger allgemeiner kosmischer Potenzen, in innere Beziehung zueinander bringt.

Als Stadtgott von Babylon¹⁾ wird Marduk der vorwaltende Gott des babylonischen Reiches, es wird somit von der politischen Seite die Grundlage für seine Erhebung zum obersten Gotte geschaffen. Durch seine Verbindung mit Bel als Bel-Marduk, seine Beziehung zu Ea tritt Marduk zugleich in die Stellung dieser weltbeherrschenden Gottheiten ein und wird so auch als kosmische Potenz zum Herrn der Welt erhoben. Auf ihn geht auch die Bezeichnung des

1) Auf die von den modernen Verfechtern des angeblichen babylonischen astralen Systems dem Marduk als Herrn des Stierzeitalters zugeschriebene Rolle gehe ich hier nicht ein.

Bel als Bel-mâtâti¹⁾, d. h. Herr der Länder, über.²⁾ Diese Bezeichnung ist besonders charakteristisch, weil sie die universale Herrschaftssphäre des babylonischen Gottes andeutet, der nicht, wie sonst im allgemeinen die semitischen Götter, bloß Herr eines bestimmten Landes, sondern Herr der Länder, d. h. der bewohnten Erde genannt wird.³⁾ Auch bei anderen Gottheiten des babylonischen Pantheons tritt uns das Streben, ihre Herrschaft über die gesamte Welt auszudehnen, entgegen, so insbesondere bei Istar⁴⁾, die aber hierbei im wesentlichen wohl die gleiche Rolle wie die große Himmelsgöttin oder Himmelskönigin der übrigen semitischen Völker spielt.

Die babylonische Religion hat in der Folgezeit vor allem durch die in ihr enthaltenen astrologischen Elemente den größten Einfluß ausgeübt. Hierüber wird später ausführlicher zu handeln sein. Hier möge nur ein für den Zusammenhang dieser Betrachtungen wichtiger Gedanke hervorgehoben werden, der allerdings bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung nur in hypothetischer Form ausgedrückt werden darf. Die Bedeutung, die in den religiösen Anschauungen der Babylonier die vornehmlich in der Vorstellung von den Schicksalstafeln des Gottes Nebo ausgeprägte Idee eines von alten Zeiten her vorausbestimmten Schicksals zu haben scheint⁵⁾, läßt wohl, namentlich wenn wir diese mit den Bewegungen und Stellungen der Gestirne in Zusammenhang bringen dürften⁶⁾, die

1) Über diese Bezeichnung vgl. Zimmern, K. A. T.³, S. 355, E. Meyer, Abh. Berl. Akad. phil. hist. Cl. 1906, III, S. 32f.

2) Vgl. z. B. den Hymnus auf Marduk bei Jeremias, Monotheist. Strömungen innerh. d. babyl. Rel., S. 27.

3) Eine im wirklich monotheistischen oder wenigstens henotheistischen Sinne aufzufassende einheitliche Darstellung des göttlichen Wesens in der Person Marduks scheint sich aber aus den babylonischen Zeugnissen nicht zu ergeben, wenn auch vielleicht aus dem z. B. von Jeremias, a. a. O. (vgl. auch Zimmern, K. A. T.³, 609) abgedruckten Texte die Tendenz abgeleitet werden kann, in den übrigen babylonischen Göttern Manifestationen Marduks zu erblicken; vgl. die besonnenen Bemerkungen von Zimmern, Keilinschr. u. Bibel, S. 34.

4) Vgl. namentlich den von Zimmern, Keilinschr. u. Bibel, S. 35 ff. abgedruckten Hymnus auf Istar.

5) Vgl. Zimmern, K. A. T.³, S. 400 ff.

6) Diese Verbindung kann allerdings bisher durchaus noch nicht als gesichert gelten. Zimmern a. O. spricht sich in dieser Beziehung sehr zurück-

Schlußfolgerung als naheliegend erscheinen, daß die babylonische Religion geneigt war, die allgemeinen Geschehnisse der Welt und die Geschehnisse des menschlichen Lebens auf einen universalen Zusammenhang göttlichen Wirkens im Kosmos zurückzuführen.

Die Betrachtung der orientalischen Religionen, die wir uns in einigen ihrer wichtigsten Gestalten vor Augen gestellt haben, zeigt, daß in den religiösen Anschauungen des vorderen Orientes, wie sie sich namentlich seit der assyrischen und persischen Periode entwickelt hatten, eine bedeutsame Grundlage für den religiösen Synkretismus vorhanden war. Die griechische Welt eröffnete sich aus den früher dargelegten Gründen bereitwillig den in den orientalischen Gottheiten verkörpert universalen Tendenzen. Die fremden Götter wurden nicht bloß auf griechischem Boden rezipiert sondern zugleich zu den heimischen in Beziehung gebracht, mit ihnen identifiziert oder verschmolzen. Es leuchtet ein, daß durchaus nicht alle griechischen Gottheiten gleichmäßig geeignet waren, mit den fremden Göttern zu verschmelzen. Die Gottheiten der Polis, die nicht nur in ihrer plastischen Ausbildung durch die Religion der Kunst sondern vor allem auch in ihrer durch enge Verknüpfung mit bestimmten geschichtlichen Sonderbildungen bedingten Eigenart einer Verbindung mit fremden göttlichen Mächten widerstrebten, konnten nur in sehr beschränkter Weise dem religiösen Synkretismus eine Anknüpfung bieten. Solche Gottheiten, die wie Athena in ihrem eigenen Wesen das besondere Leben einer eigentümlich ausgebildeten griechischen Staats- und Kulturwelt repräsentierten, sind deshalb nicht oder bloß in sehr geringem Umfange synkretistische Gottheiten geworden.¹⁾ Anders steht es mit Göttern, denen an sich in besonderem Maße eine universale Ausgestaltung ihres Wesens eignet, wie Zeus, oder solchen, die, wie Dionysos u. ä., einen Zusammenhang ihrer eigenen Natur mit umfassenden kosmischen Mächten deutlich hervortreten ließen. Auch diejenigen Gottheiten, deren Wirksamkeit sich auf besondere Lebensbeziehungen oder technische Verrichtungen erstreckte, wie Asklepios, in anderer Richtung Hermes, konnten in ihrer helfenden, rettenden und heilen-

haltend aus; sehr bestimmt z. B. Jeremias, Alt. Test. im Lichte d. alten Orients², S. 47f. (vgl. auch Anz., Ursprung des Gnostizismus, S. 66).

1) Etwas ganz anderes ist es natürlich, wenn orientalische Gottheiten in der griechischen Übertragung als Athena u. ä. bezeichnet werden.

den, verkündenden und geleitenden Tätigkeit leichter mit fremden Göttern, die ähnliche Sphären des Wirkens verkörperten, verschmelzen.

Wenn die eigentümlich abgeschlossene und abgeschliffene Gestalt der griechischen Gottheiten, ihre künstlerisch anthropomorphische Ausgestaltung, ihre enge Verbindung mit besonderen geschichtlichen Lebensformen sie weniger geeignet machte, als Grundlage synkretistischer Religionsbildungen zu dienen, wenn auf der anderen Seite das Geheimnisvolle und die unbekannten Tiefen göttlichen Wesens in den orientalischen Gottheiten — schon deshalb, weil die griechische Phantasie noch weniger mit ihnen vertraut war — stärker hervortraten und somit diesen eine besonders wichtige Rolle in dem Prozesse des religiösen Synkretismus zufiel, so dürfen wir daraus doch nicht schließen, daß das griechische Element hierbei nun ein vorwiegend passives oder empfangendes gewesen sei. Das Griechentum ist auch auf religiösem Gebiete der vornehmste Träger des Universalismus in der hellenistischen Periode gewesen. Wie hoch auch der Einfluß des Orients einzuschätzen ist, insofern dieser in weitem Umfange die stoffliche Grundlage für die synkretistische Religion der Folgezeit abgibt, so ist der formgebende Faktor in der allgemeinen Verbindung und Verschmelzung der religiösen Elemente doch vor allem das hellenische Wesen. Dieses liefert vornehmlich die verbindende Auffassung und Deutung, die — neben der Entwicklung der politischen und kulturellen Verhältnisse — darauf hinwirkt, daß der Synkretismus zu einem so charakteristischen allgemeinen Grundzug in den religiösen Anschauungen des späteren Altertums wird.

In zwei besonderen Beziehungen tritt diese Wirkung der hellenischen Auffassung hervor.

Einerseits ist es die rationalistisch-euhemeristische Anschauung, die dem Synkretismus den Boden ebnet. Indem die verschiedenen Gottheiten, wie Zeus, Dionysos, Osiris, Isis u. a. zu großen Menschen der Vorzeit, zu mächtigen Herrschern und weisen Wohltätern der Menschheit gemacht werden, die überall auf der Erde umherziehend ihre Herrschaft aufrichten, ihre Segnungen spenden, ihre Lehren und Erfindungen mitteilen, werden sie zu Repräsentanten einer universalen Wirksamkeit; und diese Vorstellung von ihrer umfassenden Tätigkeit übt wohl auch da ihren Einfluß aus, wo

die euhemeristische Auffassung und Deutung ihres Wesens zurücktritt. Der pseudogeschichtliche Pragmatismus, durch den die Taten der zu großen Königen der Vergangenheit gewordenen Götter verbunden werden, ermöglicht es, die verschiedenen Göttergestalten in einem einheitlichen System der Darstellung unterzubringen. Durch die gleichmäßigen Grundzüge und den einheitlichen allgemeinen Schauplatz ihrer Tätigkeit werden die einzelnen Göttergestalten von den besonderen Sphären, in denen sie heimisch sind, losgelöst und so die ursprünglichen Unterschiede ihres Wesens in der gleichartigen Darstellung ihres Wirkens aufgehoben.

Noch in einer anderen Richtung hatten sich die Vorbedingungen für den Synkretismus auf griechischem Boden ausgebildet. Die synkretistische Auffassung konnte an den einheitlich-pantheistischen Zug, der in der Entwicklung der griechischen religiösen Anschauung hervorgetreten war, anknüpfen. Es handelt sich hierbei nicht bloß um die philosophische Religion. Auch diese war natürlich durch ihre einheitliche Weltansicht ein bedeutsamer Faktor für das Streben nach Vereinheitlichung der religiösen Gestalten. Aber noch in einem besonderen Sinne zeigen ältere eigentümlich religiöse Vorstellungen der Griechen eine wichtige Vorstufe der synkretistischen Auffassung. Es sind die Anschauungen, die wir als System der Orphik zusammenfassen. Im Mittelpunkt dieses Systems sehen wir eine umfassende Gottheit, die in einer Fülle von Gestaltungen und Verwandlungen ihr einheitliches Wesen offenbart. Die orphische Theologie hatte demnach von Anfang an einen gewissen synkretistischen Zug;¹⁾ und wenn es für die den orphischen Lehren zugrunde liegende Anschauung möglich war, die verschiedensten griechischen oder in Griechenland rezipierten Göttergestalten in das einheitliche religiöse Weltbild der Orphik aufzunehmen, so bot sie zugleich eine bedeutsame Anknüpfung für eine in noch allgemeinerer synkretistischer Richtung wirksame Tendenz²⁾, auch die fremden Gottheiten als Manifestationen universaler göttlicher Kräfte oder sogar eines einheitlichen göttlichen Wesens anzusehen.

1) Vgl. Rohde, *Psyche* II* S. 114, 3.

2) Mehr als diese allgemeine in der Orphik gegebene Richtung der Anschauung dürfen wir nicht geltend machen; denn eine wirkliche Aufnahme der fremden, namentlich orientalischen, Gottheiten in das orphische System — in seiner späteren Ausbildung — ist ja nicht erfolgt.

Unter den synkretistischen Göttergestalten der hellenistischen Periode ist keine charakteristischer und zugleich für die gesamte weitere Entwicklung des religiösen Synkretismus bedeutsamer als die des Serapis. Die Herkunft und die ursprüngliche Bedeutung dieses Gottes sind allerdings viel umstritten. Im Gegensatz zu der offiziellen, am ausführlichsten bei Plutarch¹⁾ und Tacitus²⁾ erhaltenen Legende von der Einführung des Serapiskultes durch Ptolemaeos Soter, die den Gott aus Sinope nach Alexandria kommen läßt, ist besonders die Annahme des ägyptischen Ursprungs des Gottes, seine Identifizierung mit Osiris-Apis, dem verstorbenen heiligen Apisstier, zur eigentlich herrschenden Auffassung in der modernen Forschung geworden. Daneben ist vornehmlich seine babylonische Herkunft mit Entschiedenheit vertreten worden. Es mögen im folgenden kurz die wichtigsten Momente für die Beurteilung des Serapisproblems zusammengefaßt werden.

1. Als sicher kann nach dem heutigen Bestande unseres inschriftlichen Materials die Einführung des Serapisdienstes durch Ptolemaeos Soter gelten. Jede Tradition, die die Begründung dieses Kultes mit einem anderen Herrscher verknüpft als mit dem ersten Ptolemaeer, erweist sich schon dadurch als eine minderwertige.

2. Die Ableitung des Serapis aus Babylon ist unwahrscheinlich. Es würde sich dann sehr schwer erklären lassen, daß in der Tradition von der Einführung des Serapiskultes eine babylonische Herkunft gar nicht angedeutet wird. Wir müßten doch vermuten, daß schon aus Gründen der politischen Rivalität die babylonische Heimat des Gottes von den Seleukiden geltend gemacht worden wäre.³⁾ Die

1) de Isid. et Osir. c. 28f.

2) Tac. Hist. IV 83f.

3) Schon diese Erwägung genügt, um der Auffassung von C. F. Lehmann-Haupt (Wochenschr. f. klass. Phil. 1898. Babyloniens Kulturmission einst u. jetzt S. 32ff., Klio IV S. 396ff.) den Boden zu entziehen. Nach ihm ist Serapis identisch mit Šar-Apsi, dem Kultbeinamen des Gottes Ea, des Vaters des Marduk. Die Einführung des Kultes dieses Gottes durch Ptolemaeos soll aus politischen Gründen erfolgt sein, um der Herrschaft der Ptolemaeer den Vorrang vor der des Selenkos zu sichern. „Wer dem Vater des Marduk seine Verehrung zuwandte, konnte die Weltherrschaftsansprüche der Mardukverehrer übertrumpfen.“ Diese Erklärung ist an sich schon sehr wenig wahrscheinlich und wird entscheidend durch die offizielle Kult-einführungslegende, wie sie bei Tacitus und Plutarch erhalten ist, widerlegt. Durch diese würde ja Ptolemaeos Soter den babylonischen Ursprung völlig

hauptsächliche Grundlage für die Annahme des ursprünglich babylonischen Charakters des Serapis bildet die auf die Ephemeriden Alexanders des Großen zurückgehende Nachricht von einem Serapisheiligtum in Babylon, in dem zur Zeit der letzten Krankheit Alexanders einige der makedonischen Hetairoi durch Tempelschlaf eine Anweisung des Gottes für die Behandlung des Königs zu erhalten suchten.¹⁾ Diese Nachricht, die an sich wegen ihres Ursprunges aus den offiziellen königlichen Tagebüchern an äußerer Beglaubigung nichts zu wünschen übrig läßt, kann wohl nur so verstanden werden, daß in Babylon eine in ihrem Namen ähnlich wie Serapis lautende oder eine in ihrem Wesen ähnliche Gottheit verehrt und daß diese — wahrscheinlich erst zur Zeit, als die Ephemeriden veröffentlicht wurden — mit dem schon berühmt gewordenen Serapis identifiziert wurde.²⁾

3. Die Herleitung des Serapis aus ägyptischer Religion, seine Gleichsetzung mit Osiris-Apis, scheitert schon an der Namensform³⁾, weiter aber auch daran, daß dieser Osiris-Apis in der ägyptischen

verdunkelt haben, während es ihm doch gerade nach Lehmanns Voraussetzung darauf hätte ankommen müssen, diesen entschieden hervortreten zu lassen. Lehmann meint, es sei der seit der Zeit Tiglatpilesars I. oder schon Salmanassars I. durch die assyrische Herrschaft in die Gegend von Sinope verpflanzte und später vermutlich gräzisierte Gott, der durch Ptolemaeos Soter nach Alexandrien gebracht worden sei. Selbst wenn wir nun einmal zugeben wollten, daß Ptolemaeos von der Identität eines in Sinope verehrten Gottes mit einer ursprünglich in Babylon heimischen Gottheit erfahren haben könnte, wo findet sich in der Überlieferung eine Hindeutung auf den Zusammenhang des aus Sinope verpflanzten Serapis mit Babylon, wo begegnet uns ein Anzeichen dafür, daß eine Beziehung dieses Gottes zu Marduk als dem Sohne Eas bekannt gewesen sei? Die Zusammenstellung des babylonischen Ea mit dem auf einem gnostischen Zauberpapyrus vorkommenden Namen des Serapis = Jaō (Lehmann, *Babyloniens Kulturmission* S. 34) bedarf wohl keiner ernstlichen Widerlegung.

1) Arr. anab. VII 26, 2. Plut. Alex. 76.

2) Die Annahme, daß Ptolemaeos selbst in seinem Geschichtswerk über Alexander zuerst eine solche Identifikation vorgenommen, Serapis in die Ephemeriden hineingedeutet hätte, wäre an sich wohl möglich (vgl. Wilcken Phil. 53 S. 119), erscheint mir aber als wenig wahrscheinlich, da Ptolemaeos ja damit die Priorität des Serapiskultes in Babylon zugegeben haben würde.

3) Vgl. Wilcken A. P. III 249 ff. Der Versuch, den man gemacht hat, den Wegfall des O dadurch zu erklären, daß die Form Osorapis als $\delta \Sigma \delta \alpha \rho \alpha \varsigma$ genommen worden wäre (Bouché-Leclercq), ist wenig wahrscheinlich.

Religion bis zur Ptolemaeerzeit anscheinend durchaus keine so beherrschende Stellung eingenommen hat, daß er für die Religionspolitik des ersten Ptolemaeers als maßgebende Gottesgestalt vor allem hätte in Betracht kommen können.¹⁾ Offenbar ist von Anfang an nur eine Anpassung an die ägyptische Religion geplant gewesen und deshalb eine durch den Namensanklang gegebene Beziehung auf Osiris-Apis gewiß offiziell beabsichtigt und gefördert worden, worauf schon die sogleich nach der Einführung des Serapis-kultes erfolgte Verbindung des Gottes mit Isis hinweist.

4. Die ausführlichste Tradition über die Einführung des Serapis-kultes ist die von Tacitus und Plutarch wiedergegebene²⁾, die den Gott auf Grund wiederholter Vorzeichen, insbesondere von Traumerscheinungen, die dem Ptolemaeos Soter zuteil geworden seien, auf Befehl des Königs aus der Stadt Sinope in Pontos herbeigeholt werden läßt. Diese Überlieferung bezeugt sich durch ihren ganzen Charakter als offizielle Einführungslegende.³⁾ Sie findet ihre Analogie in anderen derartigen Kulteinführungslegenden, so vor allem der Tradition von der Begründung des Asklepioskultes

1) Eine solche Ableitung des Namens Serapis, wie sie Nymphodoros bei Clem. Alex. Strom. I 106, 6 (F. H. G. II p. 380 frg. 20) — vgl. Suid. s. v. Σάρα-πης. Plut. Is. et Osir. 29 — gibt (von *σορός* und *Ἄπης*), würde wohl auch kaum erklärlich sein, wenn die Bedeutung als Osiris-Apis ohne weiteres als selbstverständlich gegolten hätte.

2) Der Bericht Plutarchs ist stark zusammengezogen; die bei Tacitus sich findende Erzählung steht offenbar der ursprünglichen Tradition verhältnismäßig am nächsten. Eine wesentliche sachliche Diskrepanz besteht aber zwischen Plutarch und Tacitus nicht, wenngleich ihre Berichte wohl nicht auf die nämliche literarische Vorlage zurückgehen.

3) Nach einer Vermutung von Dieterich (Dresdner Philologenvers. 1897 S. 32), die jedenfalls Erwägung verdient, war die Einführungslegende als *ισπὸς λόγος* im Serapistempel selbst aufgezeichnet. Allerdings wird die bei Tacitus erhaltene Form der Legende (der Bericht Plutarchs ist ja weniger ausführlich) in einigen Beziehungen eine wohl auf populäre Einflüsse zurückgehende Modifikation der offiziellen Überlieferung enthalten, wie verschiedene nicht durchweg ehrerbietige Bemerkungen über Ptolemaeos es wahrscheinlich machen. Über die weitere Auffassung von Dieterich, daß alte Legendenmotive in der Einführungslegende zu erkennen seien, der alte Mythos von der wunderbaren Götterfahrt und Göttereiphanie, von der Hyperboreerfahrt mit ihren bestimmten Routen und Stationen, unter denen auch Sinope eine Rolle spiele, wage ich kein bestimmtes Urteil abzugeben; doch scheint es mir geraten, von solchen Vermutungen hier völlig abzusehen.

in Rom.¹⁾ Charakteristisch ist namentlich in dieser Hinsicht das den neuen Verehrern entgegenkommende Bestreben des Gottes selbst, nach seiner neuen Heimat zu gelangen, das in der Serapislegende durch das ursprüngliche Widerstreben des Ptolemaeos, der an ihn ergangenen Weisung zu folgen, noch stärker hervortritt. Die wichtige Rolle, die den geistlichen Beratern des Ptolemaeos, dem Timotheos von Eleusis und dem Manetho, bei der Einführung des Serapis zugeschrieben wird, ist ebenso an sich wahrscheinlich, wie sie auch eine gute Information seitens der ursprünglichen Quelle des ganzen Berichtes anzudeuten scheint. Vornehmlich paßt die Tätigkeit des Timotheos in den allgemeinen Rahmen der synkretistischen Bestrebungen der Zeit und ist für die Religionspolitik des ersten Ptolemaeos insbesondere charakteristisch. Ebenso ist die Teilnahme einer zwischen ägyptischer Weisheit und griechischer Bildung vermittelnden Persönlichkeit, wie es Manetho allem Anschein nach gewesen ist, bedeutsam für die Beziehung, die der neue Gott zu der ägyptischen Religion erhalten sollte. Ein eigentümliches Rätsel bietet nun allerdings die Herkunft des Serapis aus Sinope, da es an einer Bezeugung für die Verehrung einer dem Serapis verwandten Gottheit in Sinope durchaus zu fehlen scheint. Die Münzen von Sinope aus der älteren Zeit weisen keinen Typus auf, der irgendwie mit der neuen Gottheit in Zusammenhang gebracht werden könnte. Erst in der späteren römischen Kaiserzeit begegnet uns der Typus des Serapis auf Münzen der Stadt.²⁾ Aber es ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß in Sinope eine ähnliche Gottheit verehrt worden sein könnte; unsere Kenntnis der religiösen Verhältnisse von Sinope ist nicht groß genug, um eine solche Möglichkeit entschieden zu bestreiten. Die Tatsache läßt sich jedenfalls nicht beseitigen, daß gerade in der besten Überlieferung Serapis mit Sinope in Verbindung gebracht wird.³⁾ Hiermit müssen wir

1) Vgl. über diese Wissowa, *Rel. u. Kultus d. Römer* S. 253 ff. Auf die Analogie hat schon Dieterich *Philologenvers. zu Dresden* 1897, S. 32 mit Recht hingewiesen. Vgl. auch Körte *Ath. Mittlg.* XXI 316.

2) K. B. M. Pontus S. 101 f.

3) Die in neuerer Zeit verschiedentlich vertretene Vermutung, daß die Herleitung des Serapis von Sinope durch die Homonymie eines bei Memphis gelegenen *Σινώπιον ὄρος* (Sen-hapi = Wohnung des Apis), bei dem sich das Heiligtum des Serapis befunden habe, veranlaßt worden sei (vgl. vor allem

uns bescheiden. Wenn schon zur Zeit der Einführung des Serapiskultes ein gewisses Dunkel über der Herkunft und dem Wesen des Gottes lag, so wird dieses Dunkel dazu gedient haben, die geheimnisvolle Natur der neuen Gottheit noch stärker hervortreten zu lassen.

5. Die best bezeugten Elemente der Überlieferung über die Begründung des Serapiskultes zeigen uns den künstlichen und absichtlichen Charakter dieser neuen religiösen Bildung. Serapis ist von Anfang an eine synkretistische Gottheit wie keine andere, ein allumfassendes, geheimnisvolles göttliches Wesen, das die verschiedensten großen Gottheiten, Zeus und Hades, Helios¹⁾ und Dionysos, Asklepios und Osiris in sich oder mit sich vereinigen kann. Eine in Sinope verehrte Gottheit, die besonders mit dem unterirdischen Zeus in Verbindung gebracht zu sein scheint, wird in ihrer Gestalt ägyptisiert und zugleich griechisch gedeutet.²⁾ Ebenso charakteristisch wie das universale synkretistische Wesen des Gottes ist aber seine ebenfalls von Anfang an gegebene Beziehung zum ptolemaeischen Herrscherhause und zur neuen Hauptstadt des ptolemaeischen Reiches, Alexandria. Die besondere Beziehung zu Ptolemaeos tritt bereits in der Einführungslegende deutlich hervor; Heil und Gedeihen für ihn und seine Herrschaft werden durch die Herbeiführung des Gottes bedingt.³⁾ Eine Reihe von religiösen Widmungen der ersten Ptolemaeerzeit, vor allem die außerordentlich charakteristische, die Arsinoe der ἡγάθη Τύχη ihres Vaters Soter darbringt⁴⁾, zeigen die enge Ver-

Bouché-Leclercq, Rev. de l'hist. des rel. 46 S. 21 ff.), fällt natürlich dahin, wenn Serapis überhaupt keine ursprünglich ägyptische Gestalt ist.

1) Die besondere Verbindung mit Helios gehört wohl erst der späteren Zeit an.

2) Charakteristisch scheint in dieser Beziehung die Antwort zu sein, die Nikokreon von Kypros nach Macrob. Sat. I 20, 17 von Serapis auf eine Befragung nach seinem Wesen erhalten haben soll, — vorausgesetzt, daß die Verse wirklich alt sind —:

„εἰμι θεὸς τοιόσδε μαθεῖν, οἷόν κ' ἐγὼ εἶπω·
οὐράνιος κόσμος κεφαλῇ, γαστήρ δὲ θάλασσα,
γαῖα δέ μοι πόδες εἰσὶ, τὰ δ' οὐκ ἐν αἰθέρι κεῖται,
ῥυμα τε τηλενγὲς λαμπρὸν φάος ἡέλλοιο.

Wir werden hier an die orphische Theorie in ihrer späteren Formulierung (vgl. Orph. frg. 123 Abel) erinnert.

3) Tac. hist. IV 83.

4) O. G. I. 16.

bindung, in der gerade das Wirken des Gottes Serapis mit den Personen der ptolemaeischen Herrscher gedacht wird. Im Zusammenhange hiermit steht das besondere Verhältnis des neuen Gottes zu Alexandria. Gerade für Alexandria bezeugt sich so die synkretistische Religionspolitik Ptolemaeos des ersten als Fortsetzung der schon von Alexander inaugurierten Politik.¹⁾ In unserer besten und ausführlichsten Überlieferung²⁾ wird ausdrücklich die Begründung des Serapiskultes mit der grundlegenden Einrichtung und Ausgestaltung der neuen Hauptstadt in Verbindung gebracht, und wir dürfen dieser Überlieferung wie sonstigen Andeutungen entnehmen, daß die Einführung des Serapis schon in die frühere Zeit der Herrschaft des Soter gehört, daß sie also gewissermaßen als programmatisch für die Regierung des ersten Ptolemaeos anzusehen ist.³⁾

Die synkretistische Religionspolitik des Soter war nicht bloß auf Ägypten berechnet sondern zugleich auf den weiten Umkreis der politischen Einflußsphäre, die er für seine Herrschaft gewinnen wollte.⁴⁾ Auch Alexandria selbst war ja von Anfang an nicht nur

1) Arr. anab. III 1, 5.

2) Tac. IV 83: cum Alexandria recens conditae moenia templaque et religiones adderet.

3) Mit Recht hat Dittenberger, O.G.I. 16, 4 diesen Schluß aus den Worten des Tacitus a. O.: cum Alexandria recens conditae usw. gezogen. Die weitere Begründung, die der nämliche Forscher für diese Auffassung durch die Verlegung jener Inschrift: *Ἀγαθὴ τύχη τῇ Πτολεμαίου τοῦ Σωτήρος καὶ θεοῦ Σεράπιδος, ἵνα Ἀφεινὴ τὸ ἱερὸν ἰδρῦσάτο* in die Jahre 308 bis 306 zu geben versucht hat, ist, wie wir an anderer Stelle sehen werden, unsicher. Dagegen können wir vielleicht den Schluß auf eine frühe Begründung des Serapiskultes noch bestätigen durch das, was Macrobius Sat. I 20, 16 von einer Befragung des Serapis durch Nikokreon von Kypros erzählt; denn das Ende des Nikokreon fällt schon 311/0; vgl. Marmor Par. u. 311/0 ed. Jacoby S. 23. Selbst wenn die Antwort, die dem kyprischen Tyrannen zuteil wird, nicht alt sein sollte, würde doch immer die Anknüpfung eines solchen Serapisorakels an die Person des Nikokreon die Auffassung von einer frühen Einführung des Serapiskultes zur Voraussetzung haben.

4) Bouché-Leclercq, Rev. de l'hist. des rel. 46 S. 1 ff. stellt die Rücksicht auf Ägypten, die Tendenz, gerade in diesem Lande die Verschmelzung zwischen einheimischer und griechischer Bevölkerung durchzuführen, zu stark und zu einseitig in den Vordergrund. Noch einseitiger betont Beloch (Gr. Gesch. III 1 S. 446 f.) den rein ägyptischen Charakter des Serapis (S. 447, 1: „Vielmehr kann gar kein Zweifel sein, daß Ptolemaeos den Serapiskult so herübergenommen hat, wie er in Memphis geübt wurde.“)

als ägyptische Hauptstadt gedacht sondern als Mittelpunkt eines umfassenderen politischen Systems, vor allem als ein Hauptort der gesamten hellenisch-orientalischen Kultursphäre. Es ist ein sehr bezeichnender Zug in dem Verhalten des Soter, daß er auch das delphische Orakel über die Einführung des neuen Gottes befragt.¹⁾ Er bezeugt dadurch sein Bestreben, vor allem die Fühlung mit der griechischen Welt und ihren religiösen Autoritäten festzuhalten.

Die Gestalt des Serapis deutet sowohl nach der griechischen wie nach der ägyptischen Götterwelt hin. Nach beiden Seiten ist die ptolemaeische Religionspolitik orientiert. Das, was die Ptolemaeer in Förderung des einheimischen ägyptischen Kultes getan haben, hat uns hier nicht zu beschäftigen, sondern nur die synkretistische Richtung ihrer Politik, die Beziehungen, die sich zwischen ägyptisch-orientalischem Wesen und griechischen Anschauungen und Bestrebungen auf dem Gebiete der Religion eröffnen.

Die Religionspolitik der hellenistischen Herrscher ist überhaupt eine sehr aktive und eingreifende. Von keinem Herrscherhause gilt dies aber in höherem Maße als von den Ptolemaeern. Ihre religionspolitischen Tendenzen werden charakterisiert durch die bewußte Förderung des Synkretismus und die enge Beziehung, in die sie das Herrscherhaus selbst zu den synkretistischen Gottheiten stellen. Es ist ein besonderer Kreis von ägyptischen Gottheiten, die zunächst den Zugang zur hellenischen Welt gewinnen, der Kreis der Isis und des Osiris.²⁾ Diese waren schon lange dem griechischen Vorstellen und Empfinden näher getreten. Isis galt bereits früher den Griechen als Demeter, Osiris als Dionysos.³⁾ Die Mythen von der Zerstückelung des Dionysos-Zagreus und des Osiris, von der ihren Gemahl suchenden Isis und der nach ihrer Tochter umherirrenden Demeter waren geeignet, durch ihren verwandten Inhalt diese göttlichen Gestalten der ägyptischen und griechischen Religion in ihrem Wesen einander anzunähern. Die Identifizierung des Serapis

1) Tac. hist. IV 83. Plut. de soll. anim. 36. Eustath. ad Dionys. Perieg. 255.

2) Von Amon können wir absehen; er hat in der Zeit nach Alexander keine entscheidende Bedeutung mehr für die hellenische Welt. Zum Teil wurde er allerdings auch mit Serapis verbunden (vgl. die Abbildung bei Erman, Ägypt. Rel. nr. 135 S. 219).

3) Vgl. z. B. Her. II 42. 59. 122. 144.

mit Osiris-Apis kam als ein neues Moment hinzu, um Osiris und Isis den Griechen noch näher zu bringen und namentlich ein engeres Verhältnis dieser Gottheiten zu den Ptolemaeern selbst zu begründen. Die wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit zu erschießende Verpflanzung des eleusinischen Geheimdienstes nach Ägypten unter Ptolemaeos Soter trug weiter dazu bei, gerade Isis und Demeter in ihrem Wesen noch enger zu verbinden. Hierdurch wurde eine besonders wichtige Brücke von dem griechischen Mysterienglauben zu den geheimnisvollen Lehren der Osiris- und Isisreligion geschlagen. Auch konnte gewiß die Beziehung, in der die Ptolemaeer zu Dionysos als göttlichem Ahnherrn oder wenigstens zunächst als besonderem Patron ihres Geschlechtes standen¹⁾, eine Deutung zugleich auf das Verhältnis des Herrscherhauses zu den ägyptischen Gottheiten erfahren. Mochte auch anfänglich noch nicht ohne weiteres und in allen Fällen eine völlige Gleichsetzung der griechischen und ägyptischen Götter stattfinden, jedenfalls wurde das ptolemaeische Königshaus inmitten eines Kreises von Gottheiten gestellt, in denen griechisches und orientalisches ägyptisches Wesen wunderbar in eins flossen, zwischen denen hellenistische Religion und hellenistische Religionspolitik in synkreti-

1) v. Wilamowitz, Phil. Untersuch. XVIII S. 153, 1 betont, daß die Abstammung der Ptolemaeer von Dionysos (Satyr. frg. 21 = F. H. G. III p. 165) erst von Philopator aufgebracht worden sei; dem widerspricht aber doch, daß bereits in der Inschrift von Adulis unter Euergetes (O. G. I. 54) diese Ableitung der ptolemaeischen Dynastie von Dionysos begegnet. Die Anknüpfung des ptolemaeischen Stammbaumes an Dionysos ist gewiß nicht vom Anfang der ptolemaeischen Herrschaft an fertig gewesen — in der Verherrlichung der göttlichen Vorfahren des Philadelphos bei Theokrit fehlt Dionysos —; aber unter Euergetes muß sie schon zum Abschluß gelangt sein, wie eben die Inschrift von Adulis beweist. Auch in der Beschreibung der Pompe des Philadelphos durch Kallixenos (Athen. V 198 c) tritt Dionysos schon stark hervor, allerdings im besonderen Zusammenhange mit der um ihn sich gruppierenden Genossenschaft der Künstler. Aber wenn gerade diese dionysischen Künstler sich in engen Beziehungen zum ptolemaeischen Herrscherhause befinden, so stimmt dies — abgesehen von dem allgemeinen Verhältnis, in dem überhaupt derartige griechische Genossenschaften der hellenistischen Zeit zu den Königen stehen — durchaus zu der hervorragenden Bedeutung, die eben dem Dionysos für die ptolemaeische Dynastie eignet (vgl. z. B. die gerade für das Verhältnis der dionysischen Künstler zu Philadelphos charakteristischen Inschriften O. G. J. 50. 51). Ein ganz analoges Verhältnis finden wir ja später bei den dionysischen Künstlern dem Attalidenhause gegenüber.

stischer Deutung die mannigfachsten inneren Beziehungen aufwies. So wurden diese Götter zu charakteristischen Gestalten des religiösen Synkretismus und zugleich zu Repräsentanten der Macht und der eigentümlichen Stellung, die den ptolemaeischen Herrschern, den erfolgreichsten Vertretern einer synkretistischen Religionspolitik, zukamen. Eine Anzahl von inschriftlich erhaltenen Widmungen zeigt uns die Bedeutung, die das Verhältnis zu den Gottheiten Serapis, Isis, Osiris für die ptolemaeische Dynastie hatte. Weniger kommen hierbei die Weihungen an die ägyptischen Gottheiten, die durch die Ptolemaeer selbst in Ägypten vollzogen werden, in Betracht — denn bei diesen könnte es sich ja um einen den Landesgottheiten als solchen dargebrachten Kult handeln — als diejenigen Widmungen, die seitens griechischer Kreise, namentlich solcher Persönlichkeiten, denen ihre Stellung an sich ein besonderes Verhältnis zum Könige und seinem Geschlechte anweist, an das Herrscherhaus erfolgen,¹⁾ vor allem auch Weihungen, denen wir außerhalb Ägyptens selbst begegnen.

In der Verbreitung des Kultes der ägyptischen Gottheiten außerhalb Ägyptens erkennen wir vornehmlich den Einfluß einer in dieser Richtung propagandistischen Tätigkeit des ptolemaeischen Königshauses. Teilweise tritt uns dieser Zusammenhang mit der ptolemaeischen Politik unmittelbar in den Weihungen durch die Ptolemaeer selbst oder durch Persönlichkeiten und Kreise, die in besonderer Beziehung zu ihnen stehen, vor Augen, zum Teil dürfen wir ihn daraus erschließen, daß das Ausbreitungsgebiet jenes Kultes wesentlich der politischen Machtsphäre des ptolemaeischen Königtums entspricht. Die inschriftlichen Erwähnungen eines Kultes der ägyptischen Gottheiten führen uns zunächst in die Inselwelt des aegaeischen Meeres, vor allem in den Kreis der Nesioten, jener Inselgriechen, die durch einen besonderen Bund unter der Aegide des ptolemaeischen Königtums vereinigt waren. Anaphe, Astypalaea,

1) Vgl. z. B. O. G. J. 21. 62. 63 (Kypros) 64. 82. 87; die aus späterer Zeit (seit Epiphanes) sich findenden Inschriften ziehe ich hier absichtlich nicht an. Besonders charakteristisch ist natürlich die zugleich älteste unter derartigen Widmungen, die seitens der Arsinoe der ἀγαθῇ Τύχη ihres Vaters Soter, dem Serapis und Isis zu Halikarnassos dargebrachte O. G. J. 16. O. G. J. 31 ist die Lesung [Ἰαδὶ Ἀ]ρσινόῃ [Φιλαδέ]λφῳ zwar nicht sicher, aber die Ergänzung Ἰαδὶ wahrscheinlich; vgl. Strack, Dynastie d. Ptolemaeer S. 224 nr. 30.

Thera, vielleicht Melos, Ios, Naxos, Delos, Keos, Andros sind Stätten der Verehrung der ägyptischen Gottheiten, die zugleich der besonderen politischen Machtsphäre des ptolemaeischen Königtums angehören; in weiterem Sinne dürfen wir auch für Rhodos, dem wir die kleineren in der Nähe gelegenen Inseln Syme, Chalke, Karpathos zurechnen können, die politischen Beziehungen zu der Ptolemaeerherrschaft als wichtigen Faktor für die Einführung des Kultes des Serapis und der Isis vermuten.¹⁾ Die Dienste dieser Gottheiten treten uns vielfach als staatliche entgegen; zum Teil sind es auch private Kulte, die in besonderen Vereinigungen ausgeübt werden. Allerdings haben wir in vielen Fällen der inschriftlichen Bezeugung wohl keinen sicheren Anhalt für die Bestimmung der Zeit, in der die Einführung des Kultes erfolgte. Aber in der überwiegenden Anzahl gehören die Inschriften den Jahrhunderten der hellenistischen Zeit an, und in einigen Fällen sind wir in der Lage, die Begründung des Kultes schon dem 3. Jahrhundert zuzuweisen. Vor allem gilt dies von Thera, das lange Zeit eine besondere Stätte ptolemaeischer Herrschaft und ptolemaeischen Einflusses gewesen zu sein scheint. Hier wird uns eine bereits im 3. Jahrhundert erfolgte Weihung der Basilisten, d. h. also einer mit dem Königshause in besonderer Verbindung stehenden Vereinigung berichtet, und noch mehr bezeichnet eine Widmung der Arsinoe Philadelphos die schon in der älteren Zeit der ptolemaeischen Herrschaft bestehende Verbindung des Heiligtums der ägyptischen Gottheiten auf Thera mit dem ägyptischen Königshause.²⁾ Auch auf Lesbos scheint die Begründung

1) Ich führe hier die wichtigsten inschriftlichen Erwähnungen, die ich gefunden habe, an: J. G. XII 3 nr. 1. nr. 4 (Syme). nr. 20 (Astypalaea). nr. 247 = Michel 413 (Anaphe). nr. 448—445. 462. (Thera). nr. 1087 (Melos, unsicher). XII 5 nr. 38 = Michel 872 (Naxos). nr. 606 = Michel 999 (Keos); ferner die Inschriften von Rhodos und den Nachbarinseln XII 1 nr. 8. nr. 157. 165. 701. 742. 788. 815^b. 835. 932 (diese Inschrift wie nr. 8 stammt aus später Zeit). Von Rhodos finden sich auch ziemlich zahlreiche Münzen, die auf den Kult der ägyptischen Gottheiten hinweisen, so aus der Zeit v. 160—88 Münzen mit dem Kopfschmuck der Isis K. B. M. Caria S. 253 ff., Münzen aus der Zeit von 43 v. Chr. bis 96 n. Chr. (Büste des Serapis), K. B. M. S. 268 ff.

2) J. G. XII 3 nr. 443. 462; vgl. auch 444. 445. Vgl. auch Hiller v. Gärtringen, Thera III S. 85 ff. Wie die Worte *Ἀρσινόης Φιλαδέλφου* nr. 462 aufzufassen sind (vgl. Dittenberger, O. G. J. 34, 1. I p. 648. II p. 539. Wilcken, A. P. III S. 318) ist für die oben gegebene Erörterung gleich-

des Kultes der ägyptischen Gottheiten bereits dem 3. Jahrhundert v. Chr. anzugehören¹⁾ und wird deshalb vielleicht auch auf den politischen Einfluß der Ptolemaeerherrschaft zurückzuführen sein. Ebenfalls schon dem 3. Jahrhundert ist mit Wahrscheinlichkeit der Bau eines Heiligtums der ägyptischen Gottheiten in Priene zuzurechnen.²⁾ Auch für das Gebiet der jonischen Städte Kleinasien dürfen wir wohl annehmen, daß die Einführung eines Kultes in der Zeit der ptolemaeischen Herrschaft über diese Gegenden, also vornehmlich unter der Regierung des Euergetes, vielleicht auch schon des Philadelphos, erfolgt sei.³⁾ Einen besonders wichtigen und charakteristischen Beweis für den Zusammenhang der Verbreitung

gültig, da es hier nur auf den Erweis des Zusammenhanges des Heiligtums der ägyptischen Götter mit dem ptolemaeischen Hause ankommt. Auch die Inschrift von Astypalaea J. G. XII 3 nr. 20 stammt nach dem Herausgeber vielleicht schon aus dem Ende des 3. Jahrh. v. Chr.

1) J. G. XII 2 nr. 98; vgl. Rusch, de Serapide et Iside in Graecia cultis Berlin 1906 S. 67. Zu der Inschrift J. G. XII 2 nr. 114 vgl. denselben S. 68.

2) Die Widmungsinschrift für Isis, Serapis, Anubis, Inschr. v. Priene 193 gehört nach Schrader, Ausgrabungswerk über Priene, S. 165 noch dem 3. Jahrhundert v. Chr. an.

3) Wir sind wohl berechtigt, zu vermuten, daß nicht in Priene allein der Kult der ägyptischen Gottheiten eingeführt sein wird. Für verschiedene jonische Städte läßt sich dieser Kult aus den Münzen erschließen, allerdings erst aus Münzen der Kaiserzeit, so Kolophon K. B. M. Jonia S. 43 (Sarapis oder Hades), Klazomenae K. B. M. Jonia S. 33. Smyrna Hunter Collect. II 372 f. K. B. M. Jonia S. 259 (vgl. auch Lebas-Waddington, Asie Mineure nr. 33.). Phokaea Hunter II 358. K. B. M. Jonia S. 219. 226. Ephesos (und Alexandria) Hunter II S. 341. 342. K. B. M. Jonia S. 114. Auch ist es gerade bei diesen Städten zum Teil fraglich, ob sie im 3. Jahrhundert zur ptolemaeischen Herrschaft gehört haben (Beloch, Griech. Gesch. III 2 S. 277 f.). Die Inschrift von Smyrna, die eine Widmung einer Genossenschaft von Anubisverehrrern für die Königin Stratonike darstellt (Foucart, assoc. rel. S. 234 f.), möchte Foucart auf Stratonike, die Gemahlin des Antiochos Soter, beziehen. Doch scheint mir eine Verbindung des Kultes des Anubis mit dem Seleukidenhause in dieser Zeit sehr wenig wahrscheinlich. An sich beweist natürlich das Auftreten der ägyptischen Gottheiten auf Münzen der Kaiserzeit nicht, daß damals erst ihr Kult sich in den betreffenden Städten verbreitet habe. In Magnesia am Maeander z. B. ist der Kult des Serapis schon im 2. Jahrh. v. Chr. begründet worden (Inschr. v. Magnesia 99 = Syll.² 554. Die Schrift gehört nach Kern dem Anfange des 2. Jahrh. an), aber auf Münzen der Stadt begegnet uns Serapis erst in der Kaiserzeit, Hunter II S. 348. 350. 351. K. B. M. Jonia S. 166 ff.

des Kultes der ägyptischen Gottheiten mit dem Einflusse des ptolemaeischen Königshauses bietet uns aber die schon verschiedentlich erwähnte Weihung eines Heiligtums zu Halikarnassos durch Arsinoe, die Tochter des Soter, die nachmalige Gemahlin des Philadelphos.¹⁾ Karien, ein wichtiger Stützpunkt der ptolemaeischen Macht an der kleinasiatischen Küste, ist demnach auch zugleich einer der ersten Ausgangspunkte für die Ausbreitung der Verehrung der ägyptischen Gottheiten gewesen.²⁾

Auch nach dem griechischen Festlande ist der Kult der ägyptischen Gottheiten zunächst wohl nicht ohne Einfluß des ptolemaeischen Königshauses verpflanzt worden. Insbesondere für Athen, wo er am frühesten aufzutreten scheint, ist dies an sich nicht unwahrscheinlich und wird durch besondere Überlieferung noch bestätigt.³⁾ Wir begreifen, daß gerade in Athen, wo schon im 4. Jahrhundert neben anderen fremden Privatkulten auch ein solcher der Isis eingeführt worden war, der Boden für die Aufnahme des neuen Kultes besonders empfänglich war. Neben den Staatskult trat hier, wie es scheint, schon früh⁴⁾ eine private Kultgenossenschaft der Sarapiasten.

Eine weitere Ausbreitung im festländischen Griechenland scheint die Verehrung der ägyptischen Gottheiten vorläufig nicht oder nur in beschränktem Umfange gefunden zu haben.⁵⁾ Auch dies darf

1) O. G. J. 16.

2) Auch auf Münzen von Halikarnassos (1. Jahrh. v. Chr.) finden wir Hindeutungen auf den Kult der Isis K. B. M. Caria S. 109, ebenso auf Münzen von Myndos (2. oder 1. Jahrh. v. Chr.) S. 134, weiter auf Münzen von Alinda (Kaiserzeit) S. 11.

3) Paus. I 18, 4: *ἢν* (sc. Serapis) *Ἀθηναῖοι παρὰ Πτολεμαίου θεὸν ἐσηγάγοντο*. Welcher Ptolemaeer hier zu verstehen ist, kann allerdings daraus nicht mit Sicherheit geschlossen werden, doch werden wir wohl an einen der ersten Ptolemaeer, wahrscheinlich Philadelphos, zu denken haben.

4) J. G. II 617; nach Koehler etwa der Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. angehörig. Vgl. auch Rusch a. O. S. 6 f.

5) Die inschriftlichen Bezeugungen dürften wohl kaum bis in das 3. Jahrhundert v. Chr. hinaufreichen. Besonders zahlreich sind in Boeotien die Urkunden von Freilassungen, die durch die ägyptischen Gottheiten erfolgen, namentlich in Orchomenos und Chaeronea (J. G. IX 3200 ff.), Urkunden, die für die große Bedeutung des Kultes dieser Götter Zeugnis ablegen. Dittenberger verlegt sie in das 2. Jahrhundert v. Chr. Eine große Anzahl von Heiligtümern der ägyptischen Gottheiten nennt Pausanias, so in Megaris I 41,

als eine Bestätigung der vorher ausgesprochenen Vermutung gelten, daß zunächst die politische Herrschaft des ptolemaeischen Königums die Grundlage für die Verbreitung abgab. Natürlich dürfen wir immerhin annehmen, daß, nachdem einmal der Kult des Serapis und der Isis im Bereiche des aegaeischen Meeres Wurzeln gefaßt hatte, er auch, vornehmlich durch private religiöse Propaganda, nach solchen Orten verpflanzt werden konnte, die zur ptolemaeischen Herrschaft in keiner besonderen Beziehung standen.

Politische Propaganda und religiöse Motive haben zusammengewirkt, um den ägyptischen Gottheiten den Zugang zur hellenischen Welt zu eröffnen. Die nämliche Verbindung beider Faktoren können wir auch sonst in dem religiösen Leben dieser Zeit erkennen. Die größte Anziehung übten diejenigen Gottheiten aus, die der besondere Nimbus eines geheimnisvollen Dienstes umgab. Gerade hier gingen auch wieder die hellenistischen Herrscherhäuser, vor allem das der Ptolemaeer, mit dem Beispiel eigener Verehrung und mit Förderung der Kulte voran und ließen so die Beteiligung an den Mysteriendiensten nicht bloß als eine Befriedigung eigenartiger religiöser Bedürfnisse, sondern auch als eine besonders vornehme Beschäftigung erscheinen. Eine hervorragende Wichtigkeit hat in dieser Richtung der Kult der samothrakischen Gottheiten erlangt.¹⁾ Ursprünglich, wie es scheint, einer Schicht älterer, wohl vorgriechischer Kultur und Bevölkerung angehörig²⁾, treten diese Gottheiten allmählich, vor allem wohl seit dem 5. Jahrhundert³⁾, in nähere Beziehung zum Kreise griechischer Kultur. Als geheimnis-

3, in Phlius II 13, 7, in Troezen II 32, 6, Methana II 34, 1 (hier wird der Kult der ägyptischen Gottheiten auch durch Inschriften bezeugt, J. G. IV 855, nach Fraenkel aus der nämlichen Zeit wie 854, die sich wahrscheinlich auch auf die ägyptischen Götter bezieht und der Regierung des Ptolemaeos VI. Philometor angehört), Lakonien III 14, 5. 22, 13. 25, 10, Messenien IV 32, 6, Patrae VII 21, 13, Bura VII 25, 9, Boeotien IX 24, 1, Phokis X 32, 13 ff.

1) Vgl. im allgemeinen: Preller-Robert, Gr. Mythol.⁴, S. 847 ff., Kern, Hermes XXV 1 ff., Rubensohn, Mysterienheiligtümer, S. 125 ff., jetzt auch Nissen, Orientation, S. 137 ff.

2) Dies dürfte wohl auch Geltung behalten, wenn die Ableitung der Kabeiren von Phoenikien das Richtige trifft, denn sie sind dann höchstwahrscheinlich in eigentümlicher Weise in dem religiösen Leben und den religiösen Anschauungen der Bevölkerung, die die Inseln des thrakischen Meeres bewohnte, heimisch geworden.

3) Vgl. Herod. II 51 und Aristoph. Frieden, V. 276 ff.

volle Gottheiten chthonischen Charakters¹⁾, deren Wirksamkeit in vollem Maße sich nur den in den Mysteriendienst eingeweihten Gläubigen offenbarte, sind sie schon früh eine Verbindung oder Verschmelzung mit verschiedenen Gottheiten (die ähnliche geheimnisvolle Mächte repräsentierten) eingegangen, mit Hermes (Hermes-Kadmilos)²⁾ und Hephaestos auf der einen Seite, mit Demeter andererseits. Wie mit Demeter, so ist auch ihre weitere Verbindung mit Dionysos³⁾ und mit Kybele⁴⁾ charakteristisch. Immer handelt es sich um Gottheiten, die vor allem die großen (befruchtenden oder verderbenden) Gewalten des Naturlebens personifizieren. Nach der anderen Seite ergibt die Tätigkeit der samothrakischen Götter als Helfer in den Gefahren der Schifffahrt, als Retter in den Stürmen des Meeres eine Berührung mit der helfenden und behütenden Wirksamkeit der Dioskuren.⁵⁾ Als große Götter werden sie mit diesen gleichgesetzt. So bildet sich gerade in Anknüpfung an den Kreis samothrakischer Gottheiten die Anschauung von geheimnisvollen göttlichen Mächten umfassenden Wesens und umfassender Wirksamkeit, die in Not und Gefahr sich den Menschen hilfreich erweisen, insbesondere denen, die in ihre Mysterien eingeweiht sind. Ebenso bezeichnend wie der geheimnisvolle Charakter dieser Religion ist ihr synkretistischer Zug. Gerade bei dem Kult der samothrakischen Gottheiten nun finden wir den politischen Einfluß des helle-

1) Darauf deuten namentlich, wie es scheint, die Opfergruben hin. Es kommt für den Zusammenhang unserer Betrachtung nicht darauf an, ob vielleicht diese chthonische Bedeutung erst durch Verschmelzung der Kabeiren mit anderen Gottheiten entstanden ist.

2) Vgl. vor allem Her. II 51, Pherekydes und Akusilaos bei Strab. X 3, 21, p. 472.

3) Eine solche in Theben vollzogene Verbindung haben die Ausgrabungen des thebanischen Kabeirions wahrscheinlich gemacht; vgl. Kern a. O. Auch Demeter scheint in Theben zu den Kabeiren in Beziehungen gestanden zu haben, vgl. Paus. IX 25, 5.

4) Münzen von Samothrake, die von Head schon 300 v. Chr. gesetzt werden (H. N. 226, allgemeiner die Ansetzung in der Zeit nach Alexander K. B. M. Thrake, S. 215), zeigen das Bild der Kybele. Die Verbindung der Kybele mit den samothrakischen Gottheiten zeigt sich insbesondere auch in der Verflechtung der Korybanten- und Kuretensage mit Samothrake (vgl. z. B. Strabo X 732, Paus. X 38, 7, Philon. Bybl. frg. 2, 11, Diod. V 49, 2).

5) Vgl. Paus. a. O., Philon. Bybl. a. O., namentlich Diod. IV 43, 1f., V 47, 5, 49, 5f. Vgl. auch O. G. J. 69.

nistischen Königtums als einen besonders wichtigen Faktor seiner Verbreitung. Schon für das makedonische Königshaus zur Zeit Philipps wird uns die Teilnahme an diesem Mysteriendienste bezeugt.¹⁾ In der Zeit nach Alexander wird die Verehrung der samothrakischen Gottheiten eine bevorzugte Religion der hellenistischen Herrscherhäuser. Kostbare Weihungen werden den Göttern von Samothrake von diesen dargebracht²⁾, große sakrale Neubauten an der alten Stätte ihres Kultes errichtet. Das Haus des Lysimachos³⁾, die Antigoniden und die Ptolemaeer wetteifern in der Förderung der Interessen des samothrakischen Heiligtums. Vornehmlich sind es auch hier wieder die Ptolemaeer, die in enge Beziehung zu diesen Göttern treten⁴⁾, und insbesondere scheint die Rolle, die Arsinoe, die Tochter des Soter, in der Begünstigung dieses Kultes spielt⁵⁾, eine ähnliche programmatische Bedeutung zu haben wie ihr Eintreten für die Verehrung der ägyptischen Gottheiten.

Die Verbreitung des Kultes der ägyptischen und samothrakischen Gottheiten in der Anfangszeit des Hellenismus zeigt uns die Richtung, in der religiöser Glaube und religiöse Propaganda sich vor allem geltend machten. Die Götter, die im Dunkel geheimnisvollen Dienstes ihr Wesen verbargen, oder die der Nimbus der Fremde umgab, übten besonders große Anziehungskraft aus. Soweit das religiöse Leben in neuen Formen sich ausprägte und selbständige Kreise, die nicht mit der überkommenen Staatsreligion in Zusammenhang standen, bildete, hat es sich vornehmlich an derartige Gottheiten angeschlossen. Die kleinasiatisch-phrygischen Gottheiten, die schon in der unmittelbar der hellenistischen Zeit vorausgehenden Periode eine nicht unwichtige Rolle gespielt hatten, stiegen in ihrer Bedeutung, und auch andere orientalische Götter, so insbe-

1) Plut. Alex. 2.

2) Ich erinnere hier vor allem an das Nike-Anathem, das Demetrios Poliorketes zum Andenken an seinen Seesieg bei Salamis darbrachte; vgl. Bendorff, Samothrake II 80 ff.

3) Vgl. Syll.² 190 = Michel 350.

4) Vgl. vor allem die Weihung des Tempels zu Samothrake durch Ptolemaeos Philadelphos O. G. J. 23. Auch die Widmung O. G. J. 88 zeigt die enge Verbindung des ptolemaeischen Königshauses mit den samothrakischen Göttern.

5) Vgl. die Widmung des von ihr als Gemahlin des Lysimachos auf Samothrake errichteten heiligen Baues, O. G. J. 15.

sondere syrische, gewannen, wenn auch vorläufig noch in beschränktem Umfange, Verbreitung.

Der eigentümliche Charakter des religiösen Lebens in der hellenistischen Zeit spricht sich in der charakteristischen Form der privaten Vereinigungen oder Kultgenossenschaften (*Thiasoi*) sehr deutlich aus. Sie zeigen das in der hellenistischen Periode allgemein hervortretende Streben nach Assoziation auch auf religiösem Gebiete, und zwar hier in besonders wirksamer Ausprägung. Die private Initiative tritt an die Stelle der von der Polis hervorgerufenen Veranstaltungen. Diese Kultgenossenschaften werden vor allem deshalb begründet, weil die Polis durch ihre Kulte die religiösen Bedürfnisse nicht befriedigt. Es sind, wie es scheint, zunächst vornehmlich die an sich außerhalb der Religion der Polis stehenden Fremden, die den Kult ihrer aus der Fremde mitgebrachten Gottheiten in ihren Vereinigungen betreiben. Aber die Genossenschaften sind nicht auf sie beschränkt. Besonders früh und zahlreich treten uns diese religiösen Bildungen in Attika, namentlich seit Ende des 4. und im 3. Jahrhundert¹⁾, entgegen, wo sie sich wohl im Anschluß an das Vorbild der einheimischen Kultgenossenschaften der *Orgeones* und *Thiasotai* gebildet haben, wie auch die ganze Organisation des Vereinslebens dem Muster der geschäftlichen Organisation des athenischen Staatswesens nachgebildet ist. Die phrygische Göttermutter mit den ihr verbundenen Gottheiten, deren Kult stark in den Vordergrund tritt, Bendis, die orientalische Aphrodite, Sarapis, Ammon, der karische Zeus Labraundeus u. a. werden hier als Kultgottheiten der *Thiasoten* und *Orgeonen* genannt: bei einer Reihe von Vereinigungen kennen wir die Namen der von ihnen verehrten Götter nicht; vermutlich sind auch sie meistens fremde Götter gewesen, doch fehlt es auch nicht an der Verehrung einheimischer Gottheiten, wie der *Artemis* u. a.²⁾ Es ist jedenfalls bezeichnend, daß überhaupt die großen See- und Handelsplätze eine ganz überwiegende Bedeutung für die Bildung dieser religiösen Genossenschaften

1) Vgl. J. G. II 610 ff. (mit den Supplementen in II 5, p. 162 ff.), Michel, 966 ff., Dittenberger Syll.² 725 ff., Ziebarth, Gr. Vereinsw., S. 33 ff., Wachsmuth, Stadt Athen II, S. 157 ff.

2) Besonders hervorgehoben zu werden verdient aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. der *Thiasos* der *Dionysiasen*, eine Vereinigung vornehmer athenischer Bürger, J. G. II 623 d. e.

gehabt haben. Wie kyprische Kaufleute im 4. Jahrhundert in Athen den Dienst der orientalischen Aphrodite, wie vermutlich ägyptische Kaufleute den der Isis einführten, so erscheint auf der Insel Delos im 2. Jahrhundert v. Chr. eine Vereinigung tyrischer Kaufleute, die gemeinsam den Kult ihres Gottes, des Melkart, betreiben.¹⁾ Neben Athen ist es vornehmlich Rhodos, das auf dem Gebiete des religiösen Vereinswesens eine führende Rolle spielt. Unter den Gottheiten der Thiasoi, die uns hier wie auf anderen Inseln des aegäischen Meeres entgegentreten, finden wir vor allem wieder die ägyptischen Götter, die syrische Aphrodite, die phrygische Göttermutter, die samothrakischen Gottheiten, weiter aber auch auf griechischem Boden bisher fremde orientalische Götter, wie Dusares²⁾ u. a., unter den ursprünglich griechischen besonders häufig Asklepios.³⁾ Es sind also meistens fremde Gottheiten, unter den einheimischen vorwiegend solche, die durch den Mysteriendienst besondere Anziehung ausüben oder, wie Asklepios, vor allem als rettende und heilende Gottheiten verehrt werden. Die Mischung der Bevölkerungselemente in den religiösen Thiasoi bedingt zugleich auch eine weitgehende Mischung oder Verbindung der in ihnen verehrten Götter. So treffen wir in Inschriften von Rhodos und benachbarten Inseln in den Kultvereinen zum Teil eine Reihe von verschiedenen Gottheiten nebeneinander⁴⁾, mag nun hier eine Vereinigung ursprünglich verschiedener selbständiger Kultgenossenschaften vorliegen oder mögen von Anfang an verschiedene göttliche Wesen in der

1) Michel, 998.

2) Auf diesen Gott²⁾ bezieht sich höchstwahrscheinlich das Kollegium *Δουσαριαστῶν* auf Chalke J. G. XII 1 nr. 963 = Foucart nr. 52. Über Dusares vgl. Steph. Byz. s. v. *Δουσαρῆς*, Hesych. s. v. *Δουσαρην*, Waddington zu Lebas-Waddington nr. 2023, Wellhausen, arab. Heidentum², S. 48 ff., Baethgen, Beitr. z. semit. Religionsgesch., S. 92 ff., R. Smith, Rel. d. Semiten, S. 147, 201, E. Meyer, Israel u. d. Nachbarstämme, S. 267 ff., Cumont, P.-W. V 1865 ff. Ein Kult der Atargatis findet sich in einer Genossenschaft auf Aetypalaea, vielleicht schon aus dem Ende des 3. Jahrhunderts, J. G. XII 3, nr. 178.

3) Auch in Attika haben wir eine Vereinigung von Asklepiasten, J. G. II 617^b.

4) Vgl. vor allem die Inschrift von Rhodos, J. G. XII 1, nr. 162, ferner die von Syme, J. G. XII 3, nr. 6 (Ende des 1. Jahrh. v. Chr. nach Hiller v. Gaertingen; vgl. auch das Monument des Alexander Kephallen, Foucart, nr. 56, Ziebarth, S. 54) u. a.

nämlichen Kultgenossenschaft vereinigt sein. Allerdings handelt es sich hier wohl erst um eine etwas spätere Entwicklung, aber wir dürfen diese Inschriften gewiß als Zeugnisse für die synkretistische Richtung, in der sich das religiöse Leben der Vereine bewegte, verwenden.

Ein besonderer Zug, der für die innere Gestaltung der religiösen Genossenschaften bezeichnend ist, weist ebenso wie die Auswahl der hier verehrten Gottheiten und die synkretistische Tendenz auf die bedeutsame Stellung hin, die diesen religiösen Bildungen im Gesamtleben des späteren Altertums zukommt. Es ist die sozial ausgleichende Wirkung, die von ihnen ausgeht, in innerem Zusammenhang und im Parallelismus mit dem religiös verbindenden Einflusse, den sie ausüben. Die Unterschiede des Standes werden in ihnen ebenso ausgeglichen, wie die Herkunft aus verschiedenen Ländern und Staaten keine Trennung bewirkt. Die Rolle, die auch Sklaven in diesen Vereinen spielen, ist hierfür vor allem charakteristisch¹⁾ und ebenso auch die Gleichberechtigung mit den Männern, die den Frauen im Rahmen dieser religiösen Vereinstätigkeit zugewiesen zu werden scheint.

So tritt die Religion immer mehr aus dem alten Gemeinschaftsleben der Polis heraus und begründet zugleich neue Verbindungen, die die politischen und sozialen wie auch nationalen Unterschiede überbrücken. Die Gottheiten der Polis spielen auch jetzt noch im Kulte eine große Rolle; aber dieser Kult ist eben nur ein offizieller, der mit den Traditionen der Polis als solcher verknüpft ist. Die alten Göttergestalten staatlicher Religion werden auch jetzt noch lebendig in den mannigfachen Schaustellungen und Feiern, mit denen das Bürgertum seinen Lebenskreis ausfüllt. Aber wie hätten sie einen bestimmenden Einfluß auf das religiöse Leben der Zeit ausüben können, wenn das Gesamtleben, das sie repräsentierten, ein so wenig selbständiges und kräftiges war? Die Gottheiten der Polis verfallen, wie vielfach das Leben der Polis überhaupt, immer mehr einem rein repräsentativen Charakter. Gerade das, was wir über häusliche Gottesverehrung in der hellenistischen Periode durch die Ausgrabungen der letzten Zeit²⁾ erfahren haben, zeigt uns

1) Vgl. die grundlegenden Ausführungen Foucart's, *les associations religieuses*, S. 5 ff.

2) Es kommen hier besonders die Ausgrabungen von Priene in Betracht.

vornehmlich deutlich das Abnehmen der religiösen Bedeutung jener Gottheiten, die im offiziellen Kulte der Polis noch im Vordergrund stehen. In den Funden von Priene sind die Belege für eine häusliche Gottesverehrung zwar verhältnismäßig selten¹⁾, aber dieses Wenige ist charakteristisch durch die Auswahl der im Hause verehrten Gottheiten. Kybele und Demeter treten besonders hervor; auf die ägyptischen Gottheiten finden sich Hinweise, Andeutungen von Mysterien und orgiastischen Kulturen. Soweit wir aber Darstellungen von den im Staatskulte verehrten olympischen Göttern treffen, sind diese durch einen mehr genrehaften Charakter ausgezeichnet. Es ist die nämliche Art der Darstellung, die wir auch sonst als eine für die Kunst der hellenistischen Zeit charakteristische ansehen dürfen.²⁾ Die Religion hat hier in der künstlerischen Gestaltung keine eigentümliche Bedeutung mehr, ihre Gestalten werden zu einem Repertoire für die Durchführung rein künstlerischer, dem Geschmack der Zeit entsprechender Motive. Es ist das letzte Stadium in der Entwicklung der Religion der Kunst, in der sie rein als Kunst wohl noch das Leben zu schmücken vermag aber keine selbständige Quelle religiöser Empfindung bildet.

Wenn wir zum Schluß daran gehen, eine Bilanz aus den bisherigen Erörterungen zu ziehen und die Stellung, die der Religion im gesamten Kulturleben der hellenistischen Zeit zukam, zu charakterisieren, so dürfen wir allerdings die Schwierigkeit einer derartigen allgemeinen Abschätzung nicht verkennen, müssen aber doch den Versuch machen, wenigstens die wichtigsten Züge des Bildes zusammenfassend herauszuheben.

Als eine in besonderem Maße religiös schöpferische Periode werden wir die hellenistische, wenigstens in der ersten Zeit ihrer Entwicklung, nicht ansehen dürfen. Große Richtungen des politischen und geistigen Lebens, die wir früher charakterisiert haben, scheinen der Anerkennung überindividueller und irrationaler Mächte und Ordnungen wenig günstig. Dazu kommt ein allgemeiner Charakterzug griechischen Kulturlebens. Die eigentliche Führung in der tieferen Ausbildung des geistigen und sittlichen Wesens hat hier schon, in der dem Hellenismus vorausgehenden Periode die Philosophie übernommen. Die geläuterte und verinnerlichte Sittlichkeit

1) Vgl. Priene, S. 331 ff.

2) Vgl. darüber vor allem Helbig, Campanische Wandmalerei, S. 222 ff.

ist eine Tochter philosophischer Erkenntnis, nicht vornehmlich aus der Vertiefung der Gottesanschauung sondern aus der umfassenderen Erforschung menschlichen Wesens heraus geboren. Die innere Spannung zwischen der populären religiösen Anschauung und der individuell begründeten und durchgebildeten Auffassung, die wohl in keiner Periode hochgesteigerter geistiger Kultur ausbleibt, hat in der geistigen Entwicklung, die wir in der Anfangszeit des Hellenismus in ihrer eigentümlichsten Ausprägung und in ihrer Vollendung erblicken, eine besonders verhängnisvolle Höhe erreicht infolge der einseitigen Ausgestaltung eines durchaus rationalistisch gerichteten Individualismus, der aus seiner Autarkie heraus die Verbindung mit einem das Individuum tragenden und erfüllenden geschichtlichen Gemeinschaftsleben ablehnt. Solange die Polis noch eine wirkliche Lebensmacht war, die auch die Interessen der Höchstgebildeten in ihren Kreis zu ziehen vermochte, bestand immer noch eine gewisse Einheit des religiösen Lebens, die in der engen Verbindung der Religion mit dem Staate wurzelte und in dem einheitlichen Kultus des Staates ihren Ausdruck fand. Jetzt erweitert und vertieft sich gerade auch auf religiösem Gebiete immer mehr die Kluft zwischen der großen Masse, die unter dem Schutze der populären Religion erhalten werden muß, und den Wissenden oder Denkenden, die für ihre Person völlig aus dem Bereiche der gemeinsamen Religion herauswachsen.¹⁾ Allerdings hat ja gerade die einflußreichste Philosophie des Hellenismus, die stoische, in gewisser Beziehung eine Akkommodation an die volkstümliche Religion vollzogen. Die Mannigfaltigkeit der Bildungen, die sie in ihrer einheitlichen, von göttlicher Kraft erfüllten und vom göttlichen Gesetz beherrschten Welt zusammenfaßte, ließ sich auch auf die Götterwelt des populären Glaubens erstrecken, und die Auffassung von einem göttlichen Wesen, das sich verwandelt, worin es will und allen möglichen Gestalten ähnlich wird²⁾, schien geeignet, auch die göttlichen Einzelgestalten zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Aber die Deutung und Umdeutung, die eben die Stoa den Göttern der Volksreligion zuteil werden läßt, um sie in ihr

1) Sehr charakteristisch sind in dieser Hinsicht außer früher schon erwähnten Ansichten kyrenaischer und epikureischer Philosophen die anekdotischen Erzählungen von Stilpon und Bion bei Diog. Laert. II 117.

2) Stoic. vet. frg. II 1009 = Aet. Plac. I 6 (D. G., S. 292f.).

Weltbild aufnehmen zu können, die allegorische und etymologische Erklärung, die das Wesen dieser Götter in Naturvorgänge oder ethische Verhältnisse auflöst und so den selbständig göttlichen Charakter völlig verflüchtigt¹⁾, lassen doch deutlich genug erkennen, daß die stoische Anschauung innerlich zu den Gestalten des Volksglaubens nur noch wenig Beziehung hat.

Können wir nun aber doch vielleicht von einer allgemeinen Religion wenigstens der Gebildeten in der hellenistischen Periode reden? Sollte nicht die universale Verbreitung einer gebildeten Gesellschaft über die gesamte Kultursphäre des Hellenismus uns gestatten, einen gewissen gemeinsamen Grundstock religiöser Anschauungen vorauszusetzen, der diese gemeinsame Bildungssphäre durchdrungen habe? Dürften wir nicht annehmen, daß wenigstens da, wo nicht eine bestimmte schulmäßig ausgeprägte philosophische Überzeugung auch eine besondere Stellungnahme den religiösen Fragen gegenüber bedingte, als Gesamtniederschlag der bisherigen religiösen Entwicklung eine allerdings allgemein gehaltene, aber doch nicht der inneren Wärme und Lebendigkeit völlig entbehrende Religiosität der Gebildeten vorhanden gewesen sei? Man hat es neuerdings geradezu als einen Charakterzug des Hellenismus ausgesprochen²⁾, daß ihm eine Religion der Gebildeten, ebenso universell und menschlich, wie der Hellenismus selbst, eigen gewesen sei. Es liegt in dieser Auffassung etwas Wahres, aber wir werden sie nicht ohne wesentliche Einschränkung gelten lassen können. Gewiß kann es keinem Zweifel unterliegen, daß eine universalere Gestaltung der Gottesidee schon lange im gebildeten griechischen Bewußtsein hervortritt. Bereits im 5. Jahrhundert zeigt sich jene Vereinheitlichung der religiösen Auffassung, die wohl im allgemeinen unter dem Einflusse des fortschreitenden philosophischen Denkens erfolgt, aber nicht durchaus und in jeder Beziehung das unmittelbare Ergebnis

1) Sehr bemerkenswert ist in dieser Beziehung, daß die Stoa die Götter der Volksreligion in der Darlegung ihres anthropomorphen Charakters auf eine Stufe stellt mit (personifiziert gedachten) Städten und Flüssen und Orten und seelischen Zuständen (*πάθη*), Stoic. vet. frg. II 1076 = D. G. 546^b, Z. 31 ff.

2) v. Wilamowitz, Phil. Untersuch. XVIII, S. 183, 2. Er hebt ausdrücklich hervor, daß der „Rationalismus der Stoa, der die Götter streicht und die vergöttlichten Menschen behält . . . die gesunde Religion noch nicht verdrängt“ habe.

bestimmter philosophischer Lehrmeinungen ist. Im Hintergrunde der einzelnen göttlichen Gestalten taucht, sie nicht aufhebend aber doch durch ihr überlegenes, umfassendes Wesen beherrschend, die Idee einer einheitlichen Gottheit auf, vor allem auch an die Gestalt des höchsten und universalsten Gottes, Zeus, anknüpfend. Die Entwicklung geht in dieser Richtung im Hellenismus weiter. Die einzelnen Gottheiten, die in ihrer Gesamtheit das Ganze hellenischen Staats- und Kulturlebens repräsentieren, verlieren immer mehr ihren besonderen Inhalt, die klaren Umrisse ihrer Gestalten. Und dieser Prozeß findet nicht nur in der Annahme einer einheitlichen, universalen Gottheit seinen Ausdruck, sondern auch in der Zusammenfassung aller Götter und Göttinnen zu einem Pantheon. Denn diese gemeinsame und gleichzeitige Anrufung und Verehrung der Götter und Göttinnen zeigt nicht bloß, daß man jeder einzelnen Gottheit das ihr gebührende Maß der Verehrung zuwenden will, sondern zugleich, daß die Grenzlinien zwischen den einzelnen göttlichen Gestalten sich immer mehr verwischen. Wir erkennen wohl universalere Ausgestaltung göttlichen Wesens, vornehmlich im Sinne einer pantheistischen Verklärung aller großen Welterscheinungen, zugleich aber auch eine größere Unbestimmtheit und Unsicherheit der religiösen Vorstellungen.

Es fehlt somit gewiß dieser Religion nicht an Weite der Anschauung, und es war nicht ohne Bedeutung, wenn die Vorstellung von einer helfenden und rettenden Gottheit aus der allzu engen Verbindung mit partikularen, anthropomorphen Einzelgestalten losgelöst wurde, aber ob eine so allgemein geartete Religion¹⁾ wirklich zu einem starken Ferment einer zusammenfassenden Weltanschauung und zu einer Kraft der Lebensgestaltung werden konnte, dürfen wir doch füglich bezweifeln. Und andererseits fand die skeptische oder negative Stellung der Aufklärung zu den religiösen Fragen weite Verbreitung bei den Gebildeten. Das kann aber allerdings nicht geleugnet werden, daß die Neutralisierung der göttlichen Einzelgestalten in einer zwar unbestimmten, aber universal gerichteten Idee einheitlichen göttlichen Wesens und einheitlicher göttlicher Wirksamkeit geschichtlich bedeutsam geworden ist, indem

1) Ein charakteristisches Beispiel für die Unbestimmtheit der allgemeinen Gottesvorstellung bietet Eurip. Troerinnen v. 885 f.

im späteren Altertum dieser neutrale und allgemeine Begriff eines höchsten oder umfassenden göttlichen Wesens die Brücke gebildet hat, die von der Kultur des Altertums zu dem christlichen Monotheismus hinübergeführt hat.¹⁾

Neben dieser Ausweitung der Religion im Bewußtsein des Gebildeten, in der das religiöse Element doch als ein wenig selbständiger, akzessorischer Bestandteil der allgemeinen geistigen Kultur erscheint, steht die Konzentration des religiösen Lebens in besonderen Vereinigungen und Diensten, die wohl auch einen synkretistischen Charakter tragen aber durch ihre Geschlossenheit sich abheben von dem allgemeinen Kulturleben der Zeit. Diese Formen religiösen Lebens sind für die weitere Entwicklung vornehmlich bedeutungsvoll geworden; im Rahmen dieser besonderen Verbindungen hat sich auch die eigentümliche synkretistisch-mystische Weltanschauung gebildet, die für die Religion des sinkenden Altertums so charakteristisch ist. Wir werden später die älteren Entwicklungsstadien dieser religiösen Geheimlehren noch zu besprechen haben. Ob und inwieweit schon in der Anfangszeit des Hellenismus dieser Mystizismus als Weltanschauung aufgetreten ist, kann als fraglich erscheinen. Jedenfalls haben derartige umfassende religiöse Lehren, sofern sie sich aus dem Geheimdienst entwickelt haben, damals das Gesamtleben, die in der allgemeinen Kultur wirksamen Richtungen der Anschauung noch wenig bestimmt; das individualistisch-eschatologische und das asketische Element, die in der späteren Gestaltung der Religion eine so große Rolle spielen, bleiben jedenfalls noch auf verhältnismäßig kleine und enge Kreise beschränkt und vermögen im weiteren Umkreise damaligen Kulturlebens wenig anziehende und werbende Kraft auszuüben. Auch die tieferen religiösen Gedanken der platonischen Philosophie, die sich ja in einem gewissen Zusammenhange mit dem Glauben besonderer religiöser Gemeinden, wie der orphischen, entwickelt hatten, haben, soweit wir urteilen können, damals auf die philoso-

1) Sehr deutlich tritt dies vor allem in dem Monotheismus Constantins des Großen hervor, der ja allerdings zunächst in seiner unbestimmten Gestalt und in seiner besonderen Beziehung zu der Person des Kaisers und zum kaiserlichen Hause gewissermaßen als eine aus dem Einheitsbedürfnis des Reiches abgeleitete Abstraktion erscheint, der aber durch die Möglichkeit der Anlehnung an den Christengott an Kraft und Realisierbarkeit gewinnt.

phisch gebildeten Kreise noch keinen starken Einfluß ausgeübt; insbesondere läßt sich in der älteren Gestalt der stoischen Philosophie noch wenig ihre Einwirkung erkennen.

Wenn wir so in der Beurteilung des Inhaltes des religiösen Lebens Zurückhaltung zu üben genötigt sind, werden wir um so entschiedener die Bedeutung, die den neuen Formen der religiösen Bildungen zukommt, hervorheben müssen. In ihnen spricht sich schon in unverkennbarer Deutlichkeit jene Scheidung des religiösen und staatlichen Lebens aus, die der weiteren Gestaltung der Religion in den späteren Zeiten des Altertums vor allem ihren Stempel aufgeprägt hat. Es ist jedenfalls sehr bemerkenswert, daß in der Folgezeit in der Hauptsache nur noch der Herrscherkult, und zwar dieser besonders in seiner späteren Entwicklung in der römischen Kaiserzeit, die alte Einheit zwischen Staat und Religion zum Ausdruck bringt.¹⁾

1) Allerdings steht ja im Seleukidenreiche das hellenische Pantheon neben dem Herrscherhause und im römischen Kaiserreiche stehen die Gottheiten des römischen Reiches neben den Kaisern, aber sie erscheinen als offizielle Gottheiten eben vor allem im Zusammenhange mit den Herrschern. Sie selbst leben für das Reich vornehmlich in diesem Zusammenhange.

Sechstes Kapitel.

Der allgemeine geschichtliche Charakter der hellenistischen Kultur.

Die Welt des Hellenismus mit allen ihren Scheidungen und Gegensätzen, getrennt in große miteinander rivalisierende und sich gegenseitig bekämpfende Reiche, geteilt in mannigfache gesellschaftliche Gruppen, die durch besondere berufliche Lebenszwecke und zum Teil durch besondere berufliche Lebensformen sich voneinander abheben, beruht doch auf der Voraussetzung einer alle diese Gegensätze und Unterschiede ausgleichenden, die verschiedenen Gruppen miteinander verbindenden Einheit. Ohne sie kann das Wesen des Hellenismus nicht gedacht werden. Es ist die Einheit einer umfassenden, die Lebensadern dieser scheinbar so verworrenen und zerspaltenen Menschheit durchdringenden und erfüllenden Kultur. Diese schafft inmitten aller Kämpfe einen gemeinsamen Boden, auf dem das Bewußtsein einer innerlichen Zusammengehörigkeit erwächst. Bei aller Mannigfaltigkeit ihrer Verzweigungen und Besonderheit ihrer Ausgestaltungen ist diese Kultur im wesentlichen aus einer einheitlichen Wurzel, dem Hellenentum, hervorgegangen. Wie ließe sich die damalige Welt ohne griechische Sprache und griechisches Denken, ohne griechische Kunst und griechische Städte vorstellen? Wie vermöchte auch eine der großen politischen Mächte ohne innere Fühlung mit dieser gewaltigen Kulturmacht zu bestehen?

Die gleichen Lebensgewohnheiten eines in sich selbst abgerundeten und geschlossenen städtischen Daseins verbinden die entferntesten Ansiedelungen untereinander. Die neuen Zentren griechischen Kulturlebens in der Fremde verknüpfen sich mit der altheimischen Kulturwelt. Der Aufruf, der bei der Gründung neuer Städte an die Träger hellenischen Namens ergeht¹⁾, mit dem hellenischen

1) Der in dem Dekret von Antiocheia in Persis (Inscr. v. Magnesia 61 Z. 14f.) sich findende Hinweis auf die Beteiligung der Stadt Magnesia an

Namen zugleich hellenische Gesittung in der Welt zu verbreiten, findet einen lebendigen Widerhall in den auf altem Boden ihrer Geschichte schon festgewurzelten Stätten hellenischer Kultur. Wohl ist es vor allem das Streben des einzelnen, in frischem Wagen seinen eigenen Anteil an Glück in der bunten und bewegten Welt durcheinanderwogender Lebensschicksale zu gewinnen, was ihn in die Weite hinausführt, aber dieses Streben trifft doch zusammen mit der verbindenden Macht einer den weiten Erdraum erschließenden und wohnlich machenden Kultur, die auch den fremden Boden entlegener Gebiete zu einer neuen Heimat umwandelt. Mannigfaltig sind die Fäden, die gemeinsame Sagen und gemeinsame Deutung der Sagen um die räumlich so weit voneinander getrennten Städte schlingen. Die großen Festfeiern, die die berühmten Heiligtümer hellenischer Gottheiten schmücken, vereinigen die Abgesandten der weiten hellenischen Welt in dem frohen Bewußtsein, einen gemeinsamen Schatz kostbarer Erinnerungen, strahlender Feste, tiefgegründeter Lebensordnungen zu besitzen.¹⁾

So bildet das Hellenentum das eigentlich verbindende Element einer umfassenden Kulturwelt, den Schlüssel gegenseitigen Verständnisses für alle, die den besonderen Gestaltungen dieser Kulturwelt angehören, bietend. So bezeichnet es eine höhere Instanz, die über allen Sonderbildungen steht, an die das gebildete Bewußtsein stets zu appellieren vermag.

Und doch ist diese einheitliche hellenische Kultur nicht eine im vollen Sinne nationale. Das Wesen des Hellenismus besteht ja vielmehr in der Umbildung der nationalen Einheit des Hellenentums in eine rein kulturelle Einheit. Auch der Begriff des Barbarentums, der ursprünglich alles Nichthellenische bezeichnet, verliert jetzt seine eigentlich nationale Beziehung und erhält seinen Inhalt allein und durchaus durch die Beziehung auf die Idee der Kultur, die sich nicht mehr ausschließlich in den Grenzen eines

der Besiedelung der Stadt Antiocheia in Persis ist nicht nur bezeichnend für die umfassende und systematische Kolonisationstätigkeit des Antiochos Soter, sondern zugleich für die allgemeine Beteiligung des Griechentums an den seleukidischen Kolonien.

1) In besonders charakteristischer Weise spricht sich das hellenische Gemeingefühl in den Dekreten griechischer Städte für das Heiligtum der Artemis Leukophryene, die in den Inschriften von Magnesia veröffentlicht sind, aus..

bestimmten Volkes darstellt sondern als eine allgemein-menschliche, der vernünftigen Bestimmung menschlichen Wesens überhaupt entsprechende erscheint. Das hellenische Kulturelement erweitert sich somit zum universal-menschlichen, das die kulturfähige Erde, die Oekumene, zu seinem allgemeinen Schauplatz hat und überall auf dieser Wurzeln zu schlagen vermag. In dieser Ausgestaltung hellenisch-nationaler Kultur zu einer allgemein-menschlichen liegt die Größe des Hellenismus begründet, wie es andererseits ein gewaltiges Zeugnis für die innere Kraft und Originalität der hellenischen Kultur ist, daß sie auf der Höhe ihres inneren Ausreifens zu einer Welt- und Menschheitskultur werden konnte. Aber der universalen Ausprägung dieser Kultur entspricht nicht im vollen Maße die Kraft des geschichtlichen Bewußtseins. Wie schon in der früheren Periode griechischer Entwicklung das nationale Element mehr die unumgängliche Voraussetzung für alle politische und kulturelle Tätigkeit des Griechen bildete, als daß es sich als fähig erwiesen hätte, eine gemeinsame Organisation des Griechentums herbeizuführen, so finden wir in der hellenistischen Zeit die Anschauung von einem Zusammenhange der griechischen Kulturwelt wohl stark vertreten, aber sie vermag sich nicht zum Bewußtsein gemeinsamer geschichtlicher Aufgaben eben dieser Kulturwelt zu verdichten. Zwar fehlt es nicht völlig an Ansätzen hierzu, aber diese sind nicht stark genug, um wirklich eine geschichtliche Macht zu werden. Allerdings hatte es eine Zeit gegeben, in der das griechische Wesen sich zu einer tieferen geschichtlichen Auffassung seiner selbst zu erheben schien. Es war die große Zeit des Perserkrieges, in der zugleich gewisse Grundlagen zu einer nationalen Organisation des griechischen Lebens sich bildeten. Wenn der damals in seiner vollen Bedeutung erwachende Gegensatz gegen die Barbaren vor allem auf die kulturelle Überlegenheit der Griechen begründet wurde, so wurde zugleich das Bewußtsein lebendig, daß der Vorzug des Griechentums durch eine geschichtliche Kraft, die soeben in einer großen geschichtlichen Entscheidung ihre Wirksamkeit bewiesen hatte, bedingt sei. Nirgends tritt uns dies deutlicher entgegen als in den Ausführungen, die wir bei Herodot über die Bedeutung der Herrschaft des Nomos im griechischen Leben gegenüber barbarisch-orientalischem Wesen finden. Dieses Bewußtsein von der staatenbildenden und kultur-

begründenden Macht des Nomos, die vornehmlich in der eigentümlichen Gestaltung der Polis sich ausprägt, ist auch später nicht völlig erloschen; in jeder Neugründung einer griechischen Polis hat es ja immer wieder erneute Grundlage seiner Geltung erhalten. Aber wenn es für das eigentümlich geschichtliche Bewußtsein charakteristisch ist, daß es alle Kultur zu einem Ergebnis und zugleich zu einer Aufgabe geschichtlicher Arbeit stempelt, so fehlt es dem Hellenismus an der Ausbildung dieses geschichtlichen Bewußtseins. Wir können auch die Gründe für diese Erscheinung erkennen. Sie liegen in dem individualistischen und in dem rationalistischen Charakter der hellenistischen Kultur.

Der individualistische Grundzug der hellenistischen Kultur zeigt sich vor allem darin, daß sie mehr die Voraussetzung für die Tätigkeit des einzelnen Individuums bezeichnet, als daß sie die Kräfte der einzelnen zu gemeinsamem geschichtlichem Handeln verbindet.¹⁾ Sie wirkt somit mehr gesellschaftsbildend, als wirklich im nationalen Sinne gemeinschaftsbildend. Sie dient vor allem den einzelnen Individuen als wirksamstes Mittel für die Erreichung ihrer Lebenszwecke, als Grundlage für eine möglichst vollkommene Lebensausrüstung und Lebensgestaltung. Sie bringt damit zugleich einen gemeinsamen Grundzug des Lebens zum Ausdruck, der alle individuellen Bildungen durchdringt, ein einheitliches Kulturniveau, das die Voraussetzung für alle besondere gesellschaftliche Gliederung bildet. Denn alle jene besonderen gesellschaftlichen Schichtungen, die durch die Ausgestaltung des technischen Elementes erfolgen, erscheinen wohl dem rationalistischen Denken der Zeit, das den besonderen geschichtlichen Boden, auf dem es steht, ohne weiteres als gemeingültig voraussetzt, als notwendig in der Sache selbst begründet, aber sie sind doch eben nur auf dem Grund einer einheitlichen umfassenden Kulturgesellschaft denkbar, die das nämliche Kulturprinzip als die Grundlage ihrer Gliederung anerkennt. Die eigenartigste und bedeutsamste Ausprägung dieser die Welt des Hellenismus einheitlich durchdringenden universalen Kultur ist die Idee einer einheitlichen gebildeten Gesellschaft, die an der Spitze dieser Kulturwelt steht, gewissermaßen als ihr wirksamstes Ferment gelten darf.

1) Auch die gemeinsame Beteiligung an der Gründung griechischer Städte macht hiervon nur eine sehr bedingte Ausnahme.

Eben weil das national-hellenische Element sich in ein wesentlich kulturelles umgebildet hat, ist in der Struktur der Gesellschaft das Element der Bildung durchaus das vorherrschende. Es ist das erstemal in der uns bekannten Entwicklung unserer geschichtlichen Kultur, daß die Bildung als solche eine umfassende gesellschaftliche Gliederung begründet. In der gebildeten Gesellschaft der hellenistischen Kulturwelt werden alle Unterschiede und Trennungen, die durch geographische Entfernungen oder Zugehörigkeit zu einem besonderen politischen Ganzen bedingt werden, im wesentlichen aufgehoben. Über allen politischen Gegensätzen und Absonderungen steht die ausgleichende Macht einer einheitlichen Gesellschaft, die durch die gemeinsame Teilnahme an einer umfassenden Kultur sich untereinander verbunden, durch die nämlichen grundlegenden Voraussetzungen ihres individuellen Lebens sich allen trennenden Schranken einzelstaatlicher Bildungen überlegen weiß. Jeder, der dieser Gesellschaft angehört, ist durch das Vorzugsrecht des Gebildeten mit einem Freibrief ausgerüstet, der ihn überall in der damaligen Kulturwelt akkreditiert. Die gebildete Gesellschaft ist universal wie die Bildung selbst, die den Anspruch erhebt, allgemein-vernünftiges, menschliches Wesen zu möglichst vollkommenem Ausdruck zu bringen. Es leuchtet ein, welch hoher Kulturwert der Idee einer gebildeten Gesellschaft innewohnt, ein Wert, der auch für unsere moderne Welt seine Bedeutung nicht verloren hat. Aber andererseits muß ebenso betont werden, daß die einseitig individualistischen Tendenzen dieser Gesellschaftsbildung den Gemeinschaftscharakter der Kultur nur wenig zur Entfaltung kommen lassen. Auch hier dürfen wir im Hellenismus in wesentlicher Beziehung den Erben und Vollender jener individualistischen Kultur sehen, die uns im Zeitalter der Sophistik entgegentritt. Schon die Sophisten wirkten darauf hin, eine allgemeine gebildete Gesellschaft als die beherrschende Macht des griechischen Gesamtlebens zu schaffen, der gegenüber die besonderen Staaten ihre grundlegende Bedeutung für das Leben des einzelnen verlieren mußten. Für die individualistische Theorie der Sophisten war ja auch der Staat selbst in der Hauptsache nichts anderes als eine Gesellschaft von Individuen, die durch die Solidarität der Einzelinteressen, im besten Falle durch die Wirksamkeit des Rechts- und Schamgefühls, das die

einzelnen gegeneinander hegen, zusammengehalten werden.¹⁾ Das Verhältnis, in dem die Sophisten zum staatlichen Leben ihrer Zeit stehen, findet seine unmittelbare Parallele in der Stellung, die die Gelehrten der hellenistischen Periode einnehmen. Ob der hellenistische Gelehrte an einem der großen Fürstenhöfe seinen Studien obliegt, ohne dadurch innerlich mit dem Staate, in dessen Dienst oder unter dessen Schutz er arbeitet, verbunden zu werden, oder ob der Sophist sich mit seiner Wirksamkeit dem besonderen Leben einer griechischen Polis einfügt, ohne innerlich diesem anzugehören und in der Verfolgung seiner individualistischen Lebenszwecke sich dadurch hemmen zu lassen, ist im Wesen das nämliche. Der Unterschied besteht nur darin, daß an den hellenistischen Fürstenhöfen für ein von besonderem staatlichem Leben innerlich losgelöstes wissenschaftliches Forschen und Lehren ein freierer und weiterer Spielraum besteht als in der Polis des 5. Jahrhunderts.

Mit der individualistischen Richtung der hellenistischen Kultur wirkt und hängt deren rationalistischer Charakter zusammen. Für die Stellung, die die griechische Kultur in der Periode des Hellenismus als Weltkultur errungen hat, ist ihre eigentümliche Durchdringung mit dem rationalen Element vor allem charakte-

1) Auch in der griechischen Polis finden wir die Idee der staatlichen Gemeinschaft in einem besonders engen Zusammenhange mit der einer einheitlichen Gesellschaft. Es ist dies bei dem eigentümlichen Wesen des griechischen Stadtstaates, bei der Beschränktheit seiner Verhältnisse durchaus begreiflich (vgl. Bd. I S. 8 ff.). Von den historischen Staaten ist es vornehmlich der spartanische Staat, in dem wir jenen engen Zusammenhang wirksam sehen, während im athenischen die größere Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit des Lebens auch eine größere gesellschaftliche Differenzierung zur Folge hatte. Am stärksten tritt das Streben, die Einheit staatlicher Gemeinschaft in einer einheitlichen Gesellschaft darzustellen, in der idealistischen Staatstheorie Platons hervor. Der große Unterschied zwischen dem Idealgedanken der Polis und der sophistischen Theorie leuchtet ein. In der Polis ist die Idee der Gemeinschaft, die als solche über den einzelnen Individuen steht, das Primäre, bei den Sophisten dagegen, die von den Individuen, von deren gleichartigen Interessen ausgehen, steht die Gesellschaft durchaus im Vordergrund. In der Polis drängt der Begriff staatlicher Gemeinschaft dahin, auch die gesellschaftliche Struktur des Staates zu verdichten und zu vereinheitlichen, in der Sophistik dagegen kommt die Idee staatlichen Lebens im wesentlichen nicht über den Begriff der Gesellschaft hinaus.

ristisch. Gerade in dieser seiner rationalen Ausprägung, im engsten Zusammenhange mit der Idee einer universalen vernünftigen Kultur, die eine in sich geschlossene Welt, die Oekumene, erfüllt, wird das griechische Wesen zum Repräsentanten des Allgemein-menschlichen. Indem die hellenistische Kultur sich so vor allem als die Verkörperung der universalen menschlichen Vernunft betrachtet, verleugnet sie zugleich nicht den durch den griechischen Ursprung bedingten eigentümlichen Charakter. Das Griechentum bleibt immer im Mittelpunkt der gesamten hellenistischen Kulturwelt; es bildet den Träger des Universalismus, der den Grundzug des hellenistischen Kulturzeitalters bezeichnet. Ein großer Zufluß fremder Kulturelemente eröffnet sich mit Alexanders Herrschaft dem Griechentum. Ägypten und Babylonien treten in ganz anderem Umfange als bisher in den griechischen Horizont ein. Indien erschließt sich überhaupt zuerst griechischer Kenntnis. Eine bedeutende Erweiterung des Kulturhorizontes wird dadurch bedingt. Aber es ist nun eben charakteristisch, daß die griechische Bildung gerade vornehmlich in ihrer universal-rationalen Gestalt sich die fremden Elemente assimiliert, insofern sie auch diese als Repräsentanten einer allgemein-vernünftigen Wahrheit oder einer allgemein-menschlichen Gesittung ansieht; allerdings läuft sie dabei Gefahr, das Fremde in ihr eigenes Wesen umzudeuten oder umzubilden. Dem individualistisch-rationalistischen Denken der hellenistischen Periode erscheint das, was das Ergebnis eigentümlich hellenischer Kulturentwicklung ist, als etwas Allgemeingültiges, die geschichtliche Kultur, die jetzt im Begriffe steht, die Herrschaft über die hellenistische Gesamtwelt anzutreten, vorwiegend als Natur, nicht als Geschichte und geschichtliche Aufgabe. Auch da, wo das Denken wirklich von der Idee gemeinschaftlichen Lebens bestimmt wird, wie es zum Teil in der Stoa der Fall ist, hat diese Gemeinschaft einen einseitig rationalen Charakter, dem gegenüber das geschichtliche Element nationaler Gemeinschaft nicht zu seinem Rechte gelangt.¹⁾ Die eigentümliche Denkrichtung der Aufklärung hatte bereits

1) Man möchte zunächst versucht sein, den universal-vernünftigen Charakter der Kultur in der hellenistischen Periode in Parallele zu bringen zu den universalen Tendenzen unserer modern-deutschen geistigen Kultur am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts, die uns jetzt Fr. Meinecke

früher dahin geführt, den verpflichtenden Charakter alles besonderen geschichtlichen Wesens innerlich zu beseitigen. Die Vergleichung der besonderen historischen Welten, der verschiedenen geschichtlich gegebenen Sitten und Anschauungen hatte entweder von der Beobachtung durchgängiger Verschiedenheit aus die geschichtlichen Bildungen allgemein unter den Gesichtspunkt des Bedingten und Relativen gestellt und damit die einseitige Hervorhebung ihres schwankenden, von wechselnden Meinungen und Interessen der Individuen abhängigen Charakters zur Folge gehabt. Oder das Ergebnis der Betrachtung war, soweit im Gegenteil sich gewisse gemeinsame Grundzüge menschlicher Anschauung und Lebensgestaltung dem Denken aufdrängten, die Annahme einer von Natur gemeinsamen, weil in der Vernunft begründeten und somit den vernünftig denkenden Individuen gleichmäßig zugänglichen Wahrheit, der gegenüber alles Verschiedene und Besondere, d. h. Historische, nur von verschwindender Bedeutung war. Die beiden scheinbar so verschiedenen Denkrichtungen der Aufklärung trafen also in einem entscheidenden Grundzuge, dem Fehlen jeder wahrhaft geschichtlichen Auffassung, zusammen; die Annahme eines

in seinem schönen Buche „Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates“ in wirksamster Lebendigkeit vor Augen geführt hat. Die deutsche Nation erscheint hier in ihren universalen Beziehungen und in ihrer universalen Bedeutung als Menschheitsnation. („Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte, doch der Tag des Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit.“ Schiller.) Unstreitig sind gewisse Analogien in dem universalen Charakter griechischer und deutscher Kultur vorhanden. Aber schon die im Sinne geschichtlicher Auffassung erfolgende Ausprägung des deutschen Universalismus begründet einen fundamentalen Unterschied, so wie die Humanitätsidee unserer klassisch-deutschen Kultur durch die ihr zugrunde liegende geschichtliche Anschauung sich wesentlich von dem rein rationalen Charakter antiker Humanitätsidee unterscheidet. Unter der Hülle der universal-menschlichen Beziehungen und Bestrebungen entwickelt sich gerade die tiefere sittliche und geistige Bedeutung unseres modernen deutschen Nationalitätsideals, während die Ausgestaltung des griechischen Kulturelementes zum allgemein-menschlichen, rationalen den Kosmopolitismus der hellenistisch-römischen Periode zur inneren Vollendung bringt. Wir werden auch hier wieder darauf hingeführt, daß wir den nationalen Faktor, der ebenso ein eigentümliches Ergebnis wie eins der wirksamsten Fermente unserer modernen geschichtlichen Entwicklung ist, nicht ohne weiteres in gleicher Lebendigkeit und Stärke in der Geschichte des Altertums voraussetzen dürfen.

historisch Wertvollen lag diesem Denken fern. Die in der hellenistischen Zeit erfolgende Ausbreitung einer einheitlichen Kultur über die gesamte ihr damals zugängliche Welt hat die auf Herausbildung einer von Natur geltenden allgemein-vernünftigen Wahrheit zielende Richtung der Anschauung wesentlich verstärkt und so noch in erhöhtem Maße dazu beigetragen, das griechische Kulturelement — im Zusammenhange mit seiner tatsächlichen weit ausgedehnten Herrschaft — als die Verkörperung eines allgemein-verpflichtenden Rationalen erscheinen zu lassen.

So wirkt die eigentümliche innere Struktur der griechischen Bildung einerseits wohl dahin, dieser die Erlangung der Weltherrschaft zu erleichtern, insofern sie sich als die wirksamste Verkörperung des rationalen Prinzips darstellt, auf der anderen Seite geht ihr aber eben dadurch wieder die volle geschichtliche Wirksamkeit gemeinschaftbildender nationaler Kraft verloren.

Auch die literarischen Bestrebungen, die in dieser Zeit darauf gerichtet sind, das Gesamtleben griechischer Kultur zu ergründen und darzustellen, bestätigen das Bild, das wir von deren allgemeinem Charakter in der hellenistischen Periode zu entwerfen versucht haben. Es dürfte dies wohl vor allem auch von dem bedeutendsten Werke dieser Richtung, Dikaearchs „Leben von Hellas“, gelten. Wir würden gewiß sehr irre gehen, wenn wir dem hervorragenden peripatetischen Philosophen das Streben beimessen wollten, die eigentümliche geschichtliche Entwicklung und Stellung der griechischen Kultur zu erforschen, so daß er etwa als ein antiker Vorläufer eines Jakob Burckhardt angesehen werden könnte. Offenbar ist vielmehr der Zweck des Werkes gewesen, die typischen Stadien allgemein-menschlicher Kulturentwicklung in hellenischem Gewande zu schildern.¹⁾ Auch die eigentliche Geschichtschreibung

1) Besonders deutlich ergibt sich dies aus den einzigen etwas ausführlicheren, uns über Dikaearchs Darstellung erhaltenen Nachrichten, die sich auf die älteren Zeiten menschlicher Entwicklung beziehen (vgl. namentlich *Fig. 1* in *F. H. G. II 233 f.* = *Porphyr. de abst. IV 1 ff.*). Indem Dikaearch hier τὰ παλαιὰ τῶν Ἑλλήνων schildert, bringt er die älteren Stufen menschlicher Kulturentwicklung überhaupt zur Anschauung (vgl. auch meine Bemerkung *H. Z. 83 S. 221*). Über die späteren Teile des Werkes wissen wir sehr wenig; doch scheint auch hier das typisch-sittengeschichtliche Moment überwogen zu haben. — Wenn Dümmler, *Kl. Schr. II 455* von Dikaearchs kulturgeschichtlicher Darstellung sagt: „Hellas ist gleichsam ein In-

der hellenistischen Zeit hat sich nicht dazu erhoben, den wichtigsten geschichtlichen Vorgang der Periode, die Hellenisierung der Oekumene, als einen großen historischen Prozeß in seinem inneren Zusammenhange aufzufassen und so in den Bereich ihrer Forschung und Darstellung zu ziehen. Die geschichtliche Auffassung und Darstellung sind in dieser Beziehung weit hinter dem, was von Alexander und seinen Nachfolgern praktisch geleistet worden ist, zurückgeblieben. Die Geschichtsschreibung unserer Periode hat es eben vorwiegend mit dem zu tun, was die von ihr geschilderten Persönlichkeiten als Individuen getan und erlitten haben, kommt aber deshalb nicht dazu, ihre geschichtlichen Beziehungen und ihre wirklich geschichtliche Bedeutung in vollem Maße zu erfassen.¹⁾ Es gilt dies in gewissem Sinne selbst von der ernsten und sachlichen Geschichtsschreibung, die nicht nach den üblichen rhetorischen Effekten strebt sondern sich mit Erfolg um den pragmatischen Zusammenhang bemüht, wie es vor allem bei dem bedeutendsten Historiker der Diadochenzeit, bei Hieronymos von Kardia, der Fall ist. Ihr Interesse ist doch vornehmlich den technisch-politischen und militärischen Vorgängen und Motiven als solchen zugewandt.

Der eigentümliche Charakter geistiger Anschauung, der in der geringen Ausprägung einer eigentlich geschichtlichen Auffassung und geschichtlichen Bewußtseins zutage tritt, zeigt nun überhaupt seine Bedeutung und Wirkung auf dem Gesamtgebiete geistiger Kultur. Die selbständige Kraft geistigen Wesens offenbart sich in der Fruchtbarkeit weit verzweigter und tief eindringender wissenschaftlicher Forschung, aber es ist nicht das geschichtliche Leben, dem sich diese Forschung vornehmlich

dividuum, dessen Biographie geschrieben wird, als sein Leben bereits im Niedergang begriffen ist“, so wird hier, wie ich meine, Dikaearchs Werk in unrichtige Beleuchtung gebracht. Auch in der eigentlichen Biographie dieser Zeit, wie sie vornehmlich in der peripatetischen Schule gepflegt worden ist, tritt ja das typische Element sehr stark hervor (vgl. die durchaus treffende Bemerkung von Wilamowitz, *Gr. Literatur* S. 114: „Sie [nämlich die Biographie] ist nicht vom Individuum ausgegangen, der Beschreibung des Lebens, das ein bestimmter realer Mensch gelebt hat, sondern von dem Bios, der Art zu leben; der einzelne war dafür nur ein Exempel“).

1) Einzelne Erörterungen nicht streng historischer Art, wie z. B. Plut. de Alex. fort. I c. 6 ff. machen in dieser Beziehung eine gewisse Ausnahme.

zuwendet, sondern vielmehr das Gebiet der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, auf dem sie ihre großen Erfolge erringt. In dieser Richtung wissenschaftlicher Tätigkeit ist einer der größten Ruhmestitel des Hellenismus begründet. Die bedeutende Erweiterung der tatsächlichen Kenntnis der Erde, die der Alexanderzug der griechischen Wissenschaft brachte, die beträchtliche Vermehrung des wissenschaftlichen Forschungsmaterials, die durch die großartigen Unternehmungen und finanziellen Aufwendungen Alexanders und seiner Nachfolger, namentlich der Ptolemaeer, ermöglicht wurde, haben eine große Wirkung auf die Vervollkommenung der wissenschaftlichen Methode und die Bereicherung und Ausgestaltung der wissenschaftlichen Erkenntnis ausgeübt. Soweit die wirksamsten Mittel moderner naturwissenschaftlicher Methode, experimentale Arbeit und umfassende Induktion, im Altertum überhaupt zur Anwendung gelangt sind, haben sie in der großen wissenschaftlichen Epoche des hellenistischen Zeitalters vor allem ihre Ausbildung erfahren. In mühsamer, fortgesetzter Beobachtung und sorgfältiger Beschreibung wurde ein genaueres wissenschaftliches Bild von der Erdoberfläche wie auch von den Lebensbedingungen des Menschen, der Gliederung seines Körpers und dem Zusammenhang seiner Lebenserscheinungen entworfen und zugleich der Versuch gemacht, auf Grund des tieferen Eindringens in die Naturphänomene eine richtigere Anschauung vom Weltganzen zu gewinnen, zum Teil in weiterer Ausgestaltung der schon früher in den philosophischen Schulen aufgetauchten Gedanken. So hat auf dem Gebiete der Geographie, Astronomie, Botanik, Medizin die wissenschaftliche Arbeit einen großen Aufschwung genommen, die mathematische und mechanische Forschung sind zu wichtigen Ergebnissen gelangt.

Die eigentlich wissenschaftliche Arbeit emanzipiert sich in zunehmendem Maße von den zusammenfassenden Tendenzen der philosophischen Schulen. Wir erkennen in dieser Erscheinung den Einfluß der in früherem Zusammenhange besprochenen Richtung der hellenistischen Kultur auf technische Differenzierung und Arbeitsteilung. Zugleich aber gelangt hierin die wichtige Tatsache zum Ausdruck, daß die Philosophie nicht mehr wie früher die Gesamtheit der Welt- und Lebensprobleme zu lösen unternimmt. Ihre Bestrebungen sind vorwiegend auf das praktische Leben gerichtet oder dienen wenigstens vornehmlich den Lebenszwecken

des einzelnen (philosophischen) Individuums. Das universale Weltbild, das die stoische Philosophie zu entwerfen versucht, hat doch weniger eigentümliche neue Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung hervorgerufen, als in eigenartiger Ausprägung und in systematischer Zusammenfassung der Gedanken die philosophische Arbeit der früheren Schulen zum Abschluß gebracht. Diejenige Schule, die in weitestem Umfange den Einzelbetrieb wissenschaftlicher Forschung in ihre Mitte aufgenommen hat, der Peripatos, hat seine größten Erfolge auf naturwissenschaftlichem Gebiete — wir brauchen nur an Theophrasts botanische, auch an Dikaearchs geographische Forschungen zu denken — gewonnen. Wenn wir in der weiteren Entwicklung der peripatetischen Schule bei einer im allgemeinen bemerkbaren Abnahme des wissenschaftlichen Geistes noch Selbständigkeit der Auffassung und Forschung finden, wie wir sie vor allem bei Straton von Lampsakos wahrnehmen können, so hat diese sich vornehmlich auf die Erforschung der Natur begründet und in der Leistungsfähigkeit einer wesentlich induktiv-naturwissenschaftlichen Methode ihren Ausdruck erhalten.

Die Erforschung des geistigen und geschichtlichen Lebens steht nicht auf gleicher Höhe wie die der Natur. Hier sehen wir die schöpferische Kraft wissenschaftlicher Erkenntnis im Sinken. Die Tradition fängt schon an, eine große Rolle zu spielen. Unter dem Einfluß einer rationalistisch ausgeprägten allgemeinen Auffassung, für die das geschichtlich Errungene im wesentlichen nichts anderes ist als die Verwirklichung des von Natur Erreichbaren, und unter dem Eindruck einer überreich entwickelten Kultur¹⁾, die alle Richtungen und Typen geistigen Schaffens erschöpft zu haben scheint, stellt sich das Gesamtleben griechischer Kultur nicht mehr große neue Aufgaben geistiger Bewegung und geschichtlicher Entwicklung. So wird die innere Spannkraft griechischen Wesens gerade in der Zeit, als es den Gipfel seiner weltgeschichtlichen Wirksamkeit und seine stärkste äußere Verbreitung erreicht, entscheidend gelähmt. Die Gesamtheit der Gebildeten hat mehr die

1) Ich kann es mir nicht versagen, hier die schönen Worte Rohdes, *Psyche* II S. 300 anzuführen: „Alle Vorzeit hat für ihn (den Einzelnen) gedacht und gearbeitet; nicht müßig, aber ohne Hast beschäftigt, ruht er aus auf seinem Erbe, im halbverköhlten Sonnenscheine des lang hinausgesponnenen Herbstes des Griechentums.“

Aufgabe, die auf ihre Höhe gelangte geistige Kultur aufzunehmen und weiter zu überliefern, als sie durch selbständige neue Werte zu erweitern und fortzubilden. Die wissenschaftliche Forschung nimmt jetzt in weitem Umfange den Charakter der Gelehrsamkeit an; sogar in die Kunst, vor allem die Dichtkunst, dringt das gelehrte Interesse als ein das geistige Schaffen bestimmendes Moment ein. Wissenschaftliche Studien und wissenschaftlicher Unterricht treten gerade in dem bedeutendsten Mittelpunkt wissenschaftlichen Lebens in der hellenistischen Periode, in Alexandria, in das Zeichen einer vor allem das Überlieferte sammelnden und seinen Bestand sichtenden gelehrten Tätigkeit. Die Ergebnisse dieser gelehrten Studien sind gewiß nicht gering gewesen. Die literarhistorischen Forschungen, die schon unter dem Einfluß des Aristoteles selbst in der peripatetischen Schule betrieben worden sind, die kritisch-philologische Arbeit, die dann namentlich die große alexandrinische Philologenschule aufgewandt hat, haben den Boden für eine wissenschaftliche Erkenntnis der großen Vergangenheit der griechischen Kultur bereitet, und die Nachwelt ist dem hingebenden Eifer, mit dem die Schätze der Vergangenheit geordnet und registriert wurden, dauernd verpflichtet. Gerade den bedeutendsten Leistungen dieser gelehrten Tätigkeit fehlt es auch nicht an selbstständiger Entfaltung geistiger Kraft, an Streben und Fähigkeit, die großen Gedankenzusammenhänge früherer schöpferischer Perioden des Griechentums in nachschaffendem Verständnis zur Anschauung zu bringen. Wir brauchen nur an die philosophiegeschichtlichen Forschungen des Aristoteles selbst und vornehmlich seines Nachfolgers Theophrast zu erinnern. Aber wir können andererseits doch auch nicht verkennen, daß die Überlieferung durch ihren Druck zum Teil hemmend auf die Selbständigkeit geistigen Lebens einwirkt und das Bewußtsein epigonenhaften Wesens die Auffassung beherrscht. Die Sammlung des Überlieferten führt vielfach zu einer Anhäufung des Stoffes; das Wissen gewinnt in der gelehrten Wissenschaft gegenüber der Erkenntnis immer größere Bedeutung und von dieser Gelehrsamkeit gilt das Wort des alten ephesischen Denkers, daß Vielwisserei nicht lehrt Verstand haben¹⁾. Nirgends zeigt sich das Überwuchern dieser Richtung so

1) Herakl. Frg. 40 Diels.

deutlich als in der biographisch-historischen Forschung und Überlieferung¹⁾, wo das Interesse und das Verständnis für die tieferen Zusammenhänge geistigen Lebens hinter einer äußerlichen Verbindung des vorhandenen Materials und der anekdotisch-memoirenhaften Darstellung persönlichen Lebens zurücktritt. Die peripatetische Forschung geht hier wie auch sonst in den Alexandrinismus über.

Die Wissenschaft der hellenistischen Periode vermag infolge ihrer Spezialisierung nicht mehr wie früher die Philosophie in ihren Repraesentanten die Einheit des geistigen Lebens zur Darstellung zu bringen, wenn es auch an einzelnen Gelehrten von bedeutendem Umfange des Wissens und der wissenschaftlichen Betätigung in dieser Zeit nicht fehlt. Die philosophischen Schulen versuchen wohl zum Teil noch den universalen Zusammenhang der Welt- und Lebensprobleme zu ergründen, aber im allgemeinen macht doch auch in der Philosophie immer mehr die schöpferische Selbständigkeit einheitlicher Weltanschauung einem Eklektizismus Platz, der das für die praktischen Lebenszwecke vor allem Brauchbare oder das für die allgemeine Bildung als notwendig Erscheinende aus der Gedankenarbeit der früheren philosophischen Schulen sich herausucht.

Auch auf die Form der Darstellung haben die veränderten Richtungen des geistigen Lebens ihre Wirkung ausgeübt. Unter dem Einfluß der praktisch-philosophischen Tendenzen bildet sich, namentlich in der kynisch-stoischen Diatribe, ein eigentümlicher erbaulich-paenotischer Predigtstil aus, der in seiner die populäre Redeweise nachbildenden prägnant-witzigen oder derbkräftigen Kürze, zum Teil geradezu zerhackten Form sich von dem Muster kunstmäßig zusammenhängender Darstellung, wie sie namentlich im Dialog gegeben war, loslöst. Auf der anderen Seite läßt die gelehrte Richtung stofflicher Sammlung und Anordnung in dem eigentlich wissenschaftlichen Betriebe der alexandrinischen Forschung das Interesse kunstvoller Darstellungsform immer stärker zurücktreten.

Gegenüber einer auf speziellen Arbeitsgebieten sich betätigenden wissenschaftlichen Forschung, die nicht mehr das Ganze des Lebens

1) Vgl. hierüber im allgemeinen Leo, die griechisch-römische Biographie S. 84 ff.

zu erfassen wagt oder vermag, gibt es nun allerdings noch eine Potenz des hellenistischen Kulturlebens, die die Gesamtheit der Lebensaufgaben zu vertreten scheint. Es ist die Rhetorik, die ebenso im öffentlichen Leben wie in den Hervorbringungen der Literatur zum Ausdruck gelangt. Sie steht zunächst und vor allem im Zusammenhange mit der Unwahrhaftigkeit des öffentlichen Lebens, die durch den Verfall der Polis und deren Anspruch, trotzdem noch als eine das Leben gestaltende und beherrschende Macht aufzutreten, bedingt wird. Die Griechen der hellenistischen Periode und der römischen Kaiserzeit haben es mit großer Virtuosität verstanden, das bunte Farbenspiel politischen Scheinlebens, das in Spielen, Festlichkeiten und Ehrungen der mannigfachsten Art sich erschöpfte, für die verlorene Freiheit und Selbständigkeit einzutauschen. Dieses Schattenspiel eines ehemals großen geschichtlichen Lebens war nicht geeignet, die schlicht sachliche Vertiefung in die wirklichen Lebensaufgaben zu fördern. Der Kult der Vergangenheit wird mit großem Eifer betrieben, aber es ist eine Vergangenheit, die nicht durch den Glauben an eine Zukunft wahrhaft geschichtliches Leben zu wirken vermag. Die Selbstdarstellung der Polis in ihren festlichen Aufzügen und feierlichen Beschlüssen findet aber ihre Parallele in der Selbstdarstellung des Individuums, die an sich in gewissem Sinne in der Formenfreude griechischen Wesens begründet, seit der Zeit der Sophistik in den Tendenzen eines einseitigen Individualismus eine wesentliche Stärkung erfahren hat. Die Rhetorik ist die Tochter der Sophistik.

Die hellenistische Kultur wird durch das Streben charakterisiert, das menschliche Leben vor allem auf die allgemein-menschlichen Beziehungen aufzubauen und einen universal-menschlichen Wesenstypus zur Grundlage und Norm für die Beurteilung der Lebensverhältnisse zu machen. So wird das menschliche Leben, scheinbar losgelöst von aller besonderen geschichtlichen Ausprägung, insbesondere von dem Charakter staatlicher Verpflichtung und Bevorrechtung, in seiner wesentlich privaten Sphäre aufgefaßt.

Wenn die philosophische Anschauung vor allem den Weisen innerlich unabhängig gemacht hatte von den Unterschieden der Abstammung und äußeren Lebensstellung, so wird es jetzt zu einem fast selbstverständlichen Ausdruck gebildeten Bewußtseins, den einzelnen überhaupt nach dem Kern allgemein-menschlichen

Wesens zu würdigen und für die Beurteilung wahrhaften Wertes die Zufälligkeiten der Geburt und äußeren Lebensverhältnisse nicht in das Gewicht fallen zu lassen.¹⁾ Auf dem Boden dieser Auffassung gelangt man immer mehr dazu, auch im Sklaven die allgemein-menschliche Natur zu finden und zu ehren.²⁾

Auch das stärkere Hervortreten der Frauen in dem öffentlichen und Kulturleben der hellenistischen Periode ist wohl — wenigstens in gewissem Grade — durch die Tendenz, die rein menschlichen Beziehungen in den Lebensverhältnissen zu stärkerer Ausprägung gelangen zu lassen, bedingt. Die in der griechischen Kultur so tief eingewurzelte, für die sittliche Gesamtbilanz griechischen Lebens so bedeutsame Zurückdrängung, ja Geringschätzung des Weibes stand ja auch in einem Zusammenhange mit der einseitigen Herrschaft des politischen Lebens und seiner Interessen und Gesichtspunkte, so wie dieses auch in der Sklaverei eine wichtige Voraussetzung und Grundlage seiner Verwirklichung hatte.

Bereits Platon, der im allgemeinen auch an der echt griechischen geringeren Schätzung des weiblichen Geschlechtes festhielt, hatte der Emanzipation der Frau wenigstens insofern vorgearbeitet, als er sie, wenn auch in abgeschwächtem Maße, zu den positiven Aufgaben sittlichen Gemeinschaftslebens, insbesondere auch zu den Aufgaben staatlicher Gemeinschaft heranziehen wollte. In der hellenistischen Zeit spielen die Frauen nicht nur tatsächlich an den Königshöfen wie in den verschiedenen Kreisen der Gesellschaft — auch an Philosophinnen fehlt es nicht — eine sehr wichtige Rolle, sondern auch in der geistigen Kultur gewinnen die Probleme weiblichen Lebens und die Eigenart weiblichen Charakters eine viel stärkere Bedeutung für Anschauung und Empfindung, als es bisher der Fall gewesen war. Wir brauchen nur auf den großen Einfluß, den das erotische Element, die Schilderung der Liebessehnsucht, wie des Liebesleides und der Liebesklage auf die Entwicklung der hellenistischen Kunst, der Poesie wie der darstellenden Kunst, gewonnen hat, hinzuweisen. Man wird allerdings nicht sagen dürfen, daß die stärkere Geltung des weiblichen Ele-

1) Vgl. z. B. Menandr. frg. 290, 533, 602.

2) Vgl. z. B. Philemon frg. 22. 95. Philo quod omnis probus liber 12. Diod. I 77, 6. (Hier finden wir auch wieder durchaus griechische Theorie im Gewande der alten ägyptischen Gesetze.)

mentes in der hellenistischen Kultur in weitem Umfange zu einer Veredlung und Vertiefung des häuslichen und Familienlebens geführt habe. Das Hetärenwesen, das in der hellenistischen Zeit sowohl an den Fürstenhöfen wie in den städtischen Gesellschaftskreisen besonders große Verbreitung und Pflege findet, redet eine zu deutliche Sprache im entgegengesetzten Sinne. Gerade auch im geistigen Verkehr der Männer mit den Frauen spielt es eine führende Rolle. Immerhin werden wir doch nicht leugnen können, daß eine vielseitigere und tiefere Beobachtung des Frauencharakters, eine stärkere Würdigung des weiblichen Gefühlslebens die Bereicherung der Anschauung vom menschlichen Wesen überhaupt zur Folge gehabt, der lebhaftere Verkehr mit den Frauen wenigstens zum Teil die zarteren und feineren Regungen menschlicher Empfindung gefördert und eine Verfeinerung in den Formen des gesellschaftlichen Verkehrs und der Lebenssitte herbeigeführt hat.

Wenn die in der hellenistischen Periode immer mehr zur Geltung gelangende Abwendung vom Staate als ein Zeichen für den Verfall der Freiheit des öffentlichen Lebens und für die Unfähigkeit des ehemals selbständigen Bürgertums, die großen Aufgaben staatlichen Lebens zu erfüllen, gelten darf, so spricht sich andererseits in dem Verlangen nach den Gütern des in der Verwirklichung persönlicher Interessen und Neigungen ungehinderten privaten Lebens das Ruhebedürfnis eines durch die Anforderungen der Polis überreizten, durch die wilden Wogen verheerender Kämpfe und die jähren Wechsel allgemeiner Geschehnisse auf das stärkste erschöpften Kulturlebens aus. Eine quietistische Lebensanschauung, wie wir sie als die Grundstimmung der epikureischen Philosophie kennen lernten, spricht aus den Kreisen des Privatlebens, die durch die neue Komödie vertreten werden, zu uns. Die *ἀπραγμοσύνη*, jene Freiheit des Lebenskreises des einzelnen von allen störenden Außenwirkungen, die wir in der Götterwelt Epikurs fanden, erscheint hier als das höchste Lebensideal¹⁾ Inmitten der wilden Unruhe einer kampferfüllten Zeit wird der Friede, der die kostbaren Güter privaten Lebens: „Hochzeit, Feste, Verwandte, Kinder, Freude, Reichtum, Gesundheit, Brot, Wein, Genuß“ bringt²⁾, gepriesen, gegenüber dem Hinausstreben in die weite Welt das Lob

1) Vgl. z. B. Apollodor. frg. 1, III, p. 288 Kock.

2) Philemon frg. 71 Kock.

des auf väterlichem Grund und Boden festgewurzelten Lebens verkündet.¹⁾ Begreiflicherweise führt die Abkehr von den Verpflichtungen staatlichen Gemeinschaftslebens vielfach auch dazu, in der reichlichen Auskostung mannigfaltiger Sinnengentisse den vollen Lebensinhalt zu finden oder den Horizont des Lebens auf den engen Kreis privater Interessen einzuschränken, wie uns dies gerade in der neuen Komödie so charakteristisch entgegentritt. Das Verlangen nach Ruhe und innerer Ausgleichung der Stimmung, das gegenüber dem rastlosen Treiben und den schroffen Gegensätzen eines bewegten allgemeinen Lebens hervortritt, findet noch einen weitergehenden Ausdruck in einem bezeichnenden Zuge hellenistischer Kultur. Man wird an der gesamten Kultur selbst, auf deren Boden man steht, irre. Auf der einen Seite führt diese Kultur in ihrer einseitig gesteigerten Ausgestaltung, die zur Überkultur wird, zum größten Raffinement des Genusses, insbesondere auch zur Ausbildung und Pflege koketten, vielfach geradezu lüsternen Sinnenreizes²⁾, andererseits beginnt sich im Gefühl der Übersättigung und Überreizung eine Stimmung der Kulturermüdung auszubreiten, die zum Teil wohl geradezu schon einen gewissen sentimentalischen Ausdruck empfängt, die Sehnsucht nach einem einfach-idyllischen Leben, in dem natürliche Bedürfnisse und natürliche Genüsse herrschen. Insbesondere ist es das ländliche Leben, das gegenüber dem geräuschvollen Wesen und den mannigfachen Versuchungen städtischer Kultur als ein reinerer Typus eines auf sich selbst ruhenden, in sich befriedigten und gesättigten Daseins gepriesen wird.³⁾ Die still-beschaulichen und heiter-genügsamen Züge eines einfachen Hirtenlebens, wie es die bukolische Poesie schildert, heben sich in sehr wirksamem Kontraste von dem Glanz und den prangenden Festlichkeiten der Höfe und großstädtischer Gesellschaft ab.

Es sind merkwürdige Kontraste, die uns in der hellenistischen

1) Menandr. frg. 349.

2) Vgl. hierüber vor allem Helbig, Unters. über die campan. Wandmalerei, S. 249 ff.

3) Vgl. z. B. das Lob des Ackerbaus, Menandr. frg. 96, 408, 466, 641. Philemon frg. 105. Auch die Schilderung, die Agatharchides vom Leben der Ichthyophagen gab, zeigt in gewissem Sinne eine verwandte Richtung der Anschauung (Geogr. gr. min. ed. Müller I 140 f.). Vgl. auch Rohde, Gr. Roman, S. 504 ff.

Kultur entgegentreten. Auf der einen Seite sehen wir Schärfe in der Beobachtung mannigfaltiger Wirklichkeit, vor allem auch der kleinen Züge des Lebens, und realistische Charakteristik in ihrer Wiedergabe, auf der anderen Unterordnung alles besonderen Lebens unter ein allgemeines Gesetz vernünftigen Denkens, einerseits Freude an dem Feinen, Anmutigen, Stimmungsvoll-lebendigen, auf der anderen Seite Streben nach rhetorischem Prunk und Freude am glänzenden Schein. Gegenüber dem Trachten des einzelnen Individuums, eine weite Welt zu beherrschen und nach seinem Willen zu gestalten, finden wir das Verlangen, in stillem Winkel zurückgezogenen und beruhigt-beschaulichen Daseins den großen Strom des Weltlebens an sich vorübergleiten zu lassen. Vor allem bedeutsam ist der Kontrast zwischen dem Wagemut und der Tatkraft des einzelnen starken Individuums, dem nicht leicht ein Ziel zu fern oder zu hoch gesteckt erscheint, das durch keine Rücksicht auf Götter und Menschen sich von der Verfolgung ehrgeiziger Herrschaftszwecke abhalten oder durch kein äußeres Hindernis in der selbstbewußten Kraft moralischen Handelns beirren läßt, und einem allgemeinen Zuge der Resignation, der aus einer pessimistischen Beurteilung menschlichen Lebens und Wesens hervorgeht.¹⁾ Auch in der romantisierenden Betrachtung fremder Länder alter Kultur, namentlich aber in der Schilderung der Zustände utopischer Phantasieländer, deren bestimmende Motive wir früher schon zu verstehen versucht haben, kommt dieser Zug der Resignation in gewissem Sinne zur Geltung, denn hier liegt mehr oder weniger bestimmt die Auffassung zugrunde, daß für die vorbildliche Vollkommenheit und Glückseligkeit menschlicher Lebensverhältnisse, die in jenen Romanen dargestellt wird, in den Zuständen geschichtlicher Wirklichkeit keine Aussicht auf Verwirklichung begründet sei.

1) Vgl. z. B. Philemon frg. 2, 3, 88, 93, 107. Diphilos frg. 88. Menandr. frg. 125, 223, 534, 538, 811 u. a. Philemon frg. 2 ist besonders charakteristisch die Betonung, daß der Nomos nur wegen der Schlechtigkeit der menschlichen Natur notwendig ist; vgl. dazu das Gegenbild in Agatharchides' Schilderung der Ichthyophagen, Geogr. gr. min. I 141.

VI. Buch.

Der hellenistische Staat.

Erstes Kapitel.

Die innere Begründung der Monarchie.

Das geschichtliche Leben der hellenistischen Periode steht unter dem Zeichen der Monarchie. Diese wird sowohl die bestimmende Form des äußeren Lebens als auch die in der geistigen Anschauung herrschende Potenz. Sie hat ihre Herrschaft bis zum Untergange des Altertums behauptet. Das monarchische Zeitalter des Altertums ist ebenso das Ergebnis großartiger Umwälzungen der Lebensverhältnisse wie tiefgreifender Wandlungen in der Lebens- und Weltanschauung. Gewaltige Ereignisse tragen im Wettbewerb und Ringen um Macht und Herrschaft einzelne Persönlichkeiten empor, die in weitschauender Klugheit den Knoten zu schürzen, in kühnem Wagen den Moment für sich zu gewinnen verstehen. Ungeheure Völkerschicksale begründen die Herrschaft derer, in denen eine wild hin- und herwogende Welt ihre Meister findet. Die Ausdehnung der Machtkämpfe und Herrschaftszusammenhänge über große Länderräume und Völkermassen bedarf der überlegenen Konzentration politischen Willens und Könnens in einzelnen das gewöhnliche menschliche Maß überschreitenden Herrscherindividualitäten. Die Polis steht nicht mehr im Mittelpunkt der Welt, wie es in dem Jahrhundert nach dem großen Perserkriege in gewissem Sinne der Fall gewesen war. Das Bürgertum der Polis vermag den Aufgaben, die an die Großmachtpolitik einer neuen Zeit gestellt werden, nicht zu entsprechen. Es muß die Leitung der Welt mächtigeren und stärkeren Händen überlassen. Zugleich geht eine innere Umbildung des staatlichen Lebens und der Staatsauffassung vor sich, die der Monarchie den Weg bereitet. Wir haben diese Wandlung schon kennen gelernt. Der politische Beruf sondert sich als eine besondere Lebenssphäre von den übrigen Lebenssphären ab. Das theoretische Leben gewinnt dem politischen gegenüber immer größere Selbständigkeit. Das private Leben

mit seinen Beschäftigungen und Genüssen übt eine immer stärkere Anziehung aus. Das quietistische Lebensideal, wie es in der epikureischen Philosophie besonders klar ausgeprägt ist, bringt eine auch außerhalb der philosophischen Kreise weitverbreitete Stimmung zum Ausdruck. Dieses Ruhebedürfnis der Besitzenden und Genießenden verlangt vor allem nach starker staatlicher Gewalt, Sicherheit des Besitzes und Genusses und ist hierfür bereit, auf jede selbständige und mitbestimmende Teilnahme am staatlichen Leben zu verzichten. Ebenso beansprucht das philosophische Individuum in seinem Streben nach persönlicher Unabhängigkeit, völliger Ungebundenheit in seiner privaten Lebenssphäre vom Staate nichts anderes als den Schutz und die Förderung seiner individuellen Lebenszwecke. Die Herrschaft einer staatlichen Gemeinschaft, wie es die hellenische Polis war, legt den Gliedern der Gemeinschaft eine bindende Ordnung auf, die jenem Trachten nach persönlicher Freiheit und Ungebundenheit widerspricht. Die mancherlei Pflichten und Lasten, die durch die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft bedingt werden, beeinträchtigen ebenso den materiellen Lebensgenuß wie die *αὐτοπραγία* des Philosophen, die unbeschränkte Freiheit in der Gestaltung der eigenen Lebenssphäre. Eine staatliche Macht dagegen, die ihre Herrschaft vor allem auf besondere Organe stützt, sie durch technische Mittel zu erhalten und fördern sucht, kann in ihrem eigenen Interesse jenes Sicherheits- und Genußbedürfnis der Besitzenden wie das Verlangen der Gebildeten nach persönlicher Unabhängigkeit unterstützen und ausnutzen. Gerade eine monarchische Staatsgewalt vermag am leichtesten und erfolgreichsten die Vereinigung beider Momente, die starke Konzentration von Herrschafts- und Machtmitteln, die eine wirksame Aufrechterhaltung von öffentlicher Ordnung und Sicherheit verbürgt, und die Loslösung der Bevölkerungsmasse des Staates als Untertanen von der Teilnahme an den positiven Aufgaben des Staatslebens durchzuführen. Die Monarchie der hellenistischen Periode hat die Gunst der inneren Weltlage in weitestem Umfange sich zunutze zu machen verstanden. Auch in dieser Richtung haben ihr bereits ältere Gedanken vorgearbeitet. Schon in der xenophonischen Schrift: Hieron¹⁾ wird als ein empfehlenswertes Mittel der

1) c. 9, 7 ff.; vgl. auch Isokr. ep. 7, 3 f. p. 422. Auch der Idealschilderung, die Arist. pol. Athen. c. 16 von der Herrschaft des Peisistratos entworfen wird,

Alleinherrschaft die Verbreitung des äußeren Wohlstandes und der auf diesen sich gründenden Zufriedenheit unter der Bevölkerung des Landes bezeichnet.

Auch die stärkere Ausgestaltung des technischen Elementes in der Staatsverwaltung, die auf die Bildung eines besonderen Beamtenstandes hinzielt, kommt den monarchischen Bestrebungen zugute. Der Alleinherrscher bedient sich des Beamtentums als des wesentlichsten Organs seiner monarchischen Reichsgewalt, aber das Beamtentum selbst bedarf andererseits der organisatorischen Kraft, die alles dieses technische politische Können zusammenfaßt und am richtigen Orte verwendet. Es drängt gewissermaßen durch seine eigene Existenz auf eine monarchische Spitze hin, in der sich als der höchsten Instanz alle staatliche Befähigung, Erfahrung und Macht konzentriert.¹⁾

Die allgemeine Entwicklung des politischen Lebens in Hellas hat es nicht zu einem nationalen Staate kommen lassen, und eben deshalb kann auch nicht von der Idee einer nationalen Monarchie im vollen Sinne die Rede sein. Aber in einer besonderen Richtung, die auch eine gewisse Bedeutung für die gesamthellenischen Verhältnisse gewinnen konnte, hatte die Praxis des politischen und sozialen Lebens die monarchische Idee lebendig werden lassen. Die politischen und sozialen Parteibestrebungen in den griechischen Staaten, die heftigen, die öffentliche Ordnung untergrabenden inneren Kämpfe hatten den Gedanken nahegelegt, daß der Staat zur Sicherung seiner eigenen Zwecke, zur Herstellung des inneren Friedens einer ausgleichenden Gewalt bedürfe, die in einer über den Parteien stehenden Monarchie zu erblicken sei. So war aus der Zerrissenheit des politischen und sozialen Lebens selbst die Forderung eines monarchischen sozialen Mittleramtes aufgetaucht.²⁾ Eine sehr bedeutsame Wendung hatte dieser Gedanke bei Isokrates genommen, indem er hier auf die verheerenden Kämpfe zwischen den einzelnen hellenischen Staaten angewandt und somit eine monar-

vgl. auch [Plato] Hipparch. p. 228 f.), sind zum Teil Züge, die dieser philosophischen Anschauung des 4. Jahrhunderts entstammen, aufgeprägt (vgl. namentlich 16, 2 f. 7 f.).

1) Vgl. zum obigen u. a. Isokr. III 15 ff. und dazu die bereits im I. Bd. S. 77 gegebene Erörterung.

2) Vgl. vor allem Arist. Pol. V 1310^b 40 ff.

chische Macht als ausgleichende oberste Instanz für die gesamthellenischen Verhältnisse angerufen worden war.¹⁾ In gewissem Sinne konnte die κοινὴ φυλακή²⁾, die hegemonische Gewalt, die dem makedonischen Königtum durch den korinthischen Bund zur Aufrechterhaltung des öffentlichen Friedens in Hellas übertragen worden war, als eine Verwirklichung jener Idee einer über den hellenischen Parteien stehenden Zentralinstanz betrachtet werden.

Eine eigentümliche Weiterentwicklung und innere Steigerung seiner Wirksamkeit erfuhr dann der monarchische Gedanke durch seine Verbindung mit den Bedürfnissen eines umfassenden Reichsverbandes, insbesondere den Aufgaben, die durch die Hereinziehung der Barbarenwelt in einen engeren Zusammenhang mit der Staaten- und Kulturwelt von Hellas gestellt wurden. Hier lag ein wichtiges Problem nicht bloß für die praktische Staatskunst, sondern auch für das politische Denken. Es erwuchs aus der tatsächlichen Entwicklung der Weltverhältnisse die Notwendigkeit einer staatlichen Organisation, die nicht an die in der hellenischen Polis begründeten Formen gebunden sein konnte. Die Aufgabe, umfassendere staatliche Bildungen auf die Vereinigung von Elementen aufzubauen, die in den grundlegenden Voraussetzungen ihrer staatlichen und namentlich kulturellen Zustände die größte Verschiedenheit aufwiesen, forderte neue Formen staatlichen Regiments. Die Einheit, die in den wesentlich gleichartigen Lebensformen und Lebenszwecken eines bestimmten (hellenischen) Bürgertums, vielleicht auch eines bestimmten Volkstums, gegeben war, versagte gegenüber den Bedürfnissen einer solchen universalen Reichsbildung. Es ergab sich vielmehr der Gedanke einer über den verschiedenen politischen und Kulturkreisen stehenden höchsten monarchischen Instanz, die den besonderen Anforderungen der unter ihrem Walten vereinigten verschiedenen Stufen politischen und kulturellen Lebens gerecht zu werden vermöchte. Bereits Isokrates hatte dem König Philipp den Rat gegeben, den Hellenen ein Führer durch Wohltaten zu werden, den Makedonen ein volkstümlicher König zu sein, die Barbaren in möglichst weitem Umfange zu beherrschen, aber nicht in barbarischer Despotengewalt,

1) Isokr. Philipp. 16. 69. 88.

2) [Demosth.] XVII 15. Vgl. Bd. I 207 ff. Rh. Mus. Bd. 52 S. 519 ff.

sondern in einer hellenischem Empfinden verwandten Fürsorge.¹⁾ Alexander hatte in einer auch die fortgeschrittensten griechischen Anschauungen weit hinter sich lassenden Weise eine universale Einheit der Hellenen- und Barbarenwelt herzustellen versucht. Auch nach seinem Tode behielt das Problem einer Verbindung von Hellenen und Barbaren seine politische Bedeutung. Es war auch für das hellenische politische Denken unmöglich geworden, die Masse der Barbaren einfach von sich abzuschieben oder sie nach Analogie der Sklaven anzusehen und zu behandeln.²⁾

Wir dürfen demnach vermuten, daß in dem Maße, als das hellenische Wesen seine Abschließung gegenüber den Barbaren milderte oder aufgab, die Idee einer monarchischen Gewalt, die eine vermittelnde Instanz zwischen hellenischer und Barbarenwelt bildete, an Boden gewann.³⁾ So ist gerade auch in dieser Hinsicht eine innere Begründung dafür gegeben, daß bei der in der hellenistischen Periode erfolgten Verbreitung der hellenischen Kultur über die Welt die politische Führung der Monarchie zugefallen ist. Aus der Durchführung dieser Mission ist aber dem Königtum in besonderem Maße eine Verstärkung seiner inneren Kraft und seines äußeren Einflusses erwachsen.

Ein besonderes Moment, das für die politischen Verhältnisse des Altertums charakteristisch ist, ist hier noch hervorzuheben, weil es gerade für die Entwicklung der Monarchie, ihre Ausgestaltung zu absoluter, universaler Gewalt große Bedeutung gewonnen hat. Es ist der Mangel an repräsentativen Institutionen.⁴⁾ Dieser Mangel

1) Isokr. Philipp. § 154 f.

2) Darauf kam doch der bekannte Rat des Aristoteles an Alexander (Arist. frg. 658 Rose; vgl. Bd. I S. 400) im wesentlichen noch hinaus.

3) In diesem Sinne wird Plut. de fort. Alex. M. I 6 p. 329^a Alexander als *κοινὸς ἀποστολὴς καὶ διαλλακτὴς τῶν ἑλόντων* bezeichnet.

4) Jellinek, Allg. Staatslehre² S. 554 bekämpft in seiner außerordentlich lehrreichen Erörterung über Repräsentation und repräsentative Organe mit Recht die Auffassung, die dem Altertum den Gedanken der Repräsentation gänzlich abspricht. Namentlich für den römischen Staat und seinen Magistratebegriff trifft eine solche Anschauung gewiß nicht das Richtige. Aber in dem Sinne allerdings, auf den es im Zusammenhange unserer Betrachtung ankommt, fehlt das Repräsentationsprinzip dem Altertum, wie auch Jellinek selbst andeutet. Denn das ist doch das Charakteristische für die Bedeutung der Repräsentation im modernen politischen Leben, daß das der Gesamtheit oder einem Teile des Volkes an sich zustehende politische Recht zwar nicht un-

erschwerte es oder machte es unmöglich, mit der Einheit umfassender politischer Bildungen eine gewisse Freiheit und Selbstständigkeit ihres inneren Lebens zu verbinden. Die politische Freiheit hörte im wesentlichen da auf, wo die unmittelbare Ausübung der Herrschaftsrechte nicht mehr möglich war. Eine universale Reichsbildung, die einem einheitlichen Zusammenhange der verschiedenen in ihr vertretenen Elemente zustrebte, konnte — wie schon hervorgehoben — auf die Dauer sich nicht auf die einseitige Herrschaft eines bestimmten Bürgertums oder eines besonderen Volkstums aufbauen. Aber das ist nun für die Entwicklung nicht bloß der politischen Institutionen, sondern vor allem auch des politischen Geistes im Altertum das Charakteristische, daß die verschiedenen Bestandteile der einheitlichen Reichsorganisation nicht einen irgendwie selbständigen Anteil am politischen Gesamtleben gewinnen. Sie erhalten vielmehr die Beziehung zu diesem Gesamtleben des Reiches nur in dem gleichmäßigen Verhältnis der Untertanen zu der politischen Zentralgewalt, die in der Person des Herrschers sich immer mehr von den besonderen lokalen und nationalen Zusammenhängen emanzipiert und eben dadurch erst zu einer absoluten Reichsgewalt wird.¹⁾ In dem Reiche Alexanders hatte diese Herrschaftsbildung schon ein gewaltiges Vorbild, zu ihrer vollen und dauernden Ausgestaltung ist sie erst

mittelbar ausgeübt, sondern selbständigen Repräsentanten dieses politischen Gesamtwillens übertragen wird, daß aber dieses politische Recht damit seinen ursprünglichen Inhabern nicht verloren geht.

1) Vgl. was schon Bd. I S. 398 f. in dieser Hinsicht über die Herrschaft Alexanders bemerkt ist. Ein eigentlich repräsentatives Element (im Sinne absorptiver Repräsentation) ist also in dieser monarchischen Gewalt nicht enthalten, wenngleich eine gewisse gleichmäßige Vertretung der Interessen und Bedürfnisse der Untertanen in der Person des Herrschers tatsächlich stattfindet. Dieses ist vielmehr der hellenistischen Monarchie, die ja im allgemeinen den Charakter eines nationalen Königtums vollständig abgestreift hat, durchaus fremd. Anders steht es mit dem römischen Prinzipat, der, wenigstens in seiner früheren Periode, in gewissem Sinne als Repräsentant des *populus Romanus* oder auch des römischen Reiches gelten kann. Aber es ist sehr bezeichnend, daß dieser Gedanke im römischen Kaisertum in dem Maße zurücktritt, als der Charakter der hellenistischen Monarchie in ihm das entscheidende Übergewicht erhält, und diese Entwicklung steht wieder im Zusammenhange mit der volleren Ausbildung autokratisch-monarchischen Reichsregimentes.

in der späteren römischen Kaiserzeit gelangt. Hier ist es nötig, bei einer allgemeinen Würdigung der auf eine monarchische Gestaltung der staatlichen Verhältnisse hindrängenden Momente von vornherein entschieden den Zusammenhang zwischen absolutem Regiment und universaler Reichsgewalt, der seit der hellenistischen Epoche das politische Leben des Altertums bestimmt hat, in seiner ganzen Bedeutung hervorzuheben. Auch zu anderen Zeiten hat die Gestaltung größerer politischer Zusammenhänge wohl zunächst Opfer an Freiheit gefordert oder erst eine lange Erziehung zu selbständiger und freier Erfassung großstaatlicher Aufgaben durch ein einheitlich wirkendes absolutes Regiment nötig gemacht; aber die Entwicklung der großen Reichsorganismen im Altertum empfängt dadurch ihr eigentümliches Gepräge, daß in ihnen die Einheit umfassender staatlicher Bildungen und die Freiheit innerer politischer Bewegung dauernd unvereinbare Gegensätze darstellen.

Dieser absolute Charakter monarchischen Regiments tritt nun zugleich auch in der inneren Begründung des Wesens der Monarchie zutage. Schon die großen geistigen Strömungen im Zeitalter der Sophistik und der Idealphilosophie zeigen die Tendenz, die monarchische Gewalt, die ihnen der höchste Ausdruck staatlichen Lebens ist, zu einer absoluten zu erheben. Wir haben die beiden Hauptrichtungen in der Begründung der Monarchie bereits früher kennen gelernt.¹⁾ Auf der einen Seite wurde das Recht der Alleinherrschaft aus dem höheren Rechte des starken Individuums abgeleitet; die Begründung war also eine durchaus individualistische. Andererseits ergab sich die Forderung eines monarchischen Regiments aus einer eigentümlichen Entwicklung und Umbildung des Gemeinschaftsgedankens. Dabei darf allerdings nicht außer Acht gelassen werden, daß trotz des verschiedenen Ursprungs beider Richtungen sie sich tatsächlich vielfach kreuzen und zum Teil sogar vermischen.

Die Macht- und Herrschaftsbestrebungen, die auf das unbedingte Recht der Einzelpersönlichkeit hinauskommen und auf eine ausschließliche Regulierung des staatlichen Lebens durch dieses hindrängen, sind ebenso das Ergebnis des inneren Verfalls der

1) Bd. I, S. 75f.; vgl. hierzu „Stud. z. Entw. d. Monarchie im Altertum“, S. 16ff.

Polis, wie sie andererseits deren völligen Niedergang herbeigeführt haben.

Die egoistischen Tendenzen, die in zunehmendem Maße in der einseitigen Herrschaft gesellschaftlicher Mächte zur Geltung gelangt waren, hatten die Wirksamkeit der Gemeinschaftsidee in der hellenischen Polis untergraben oder wenigstens wesentlich beeinträchtigt. Das herrschende Individuum, das seine eigene Macht zum ausschlaggebenden Faktor staatlichen Lebens zu machen strebte, trat so nicht bloß äußerlich sondern auch innerlich das Erbe jener gesellschaftlichen Mächte an.¹⁾

Allerdings entspricht nun der gesellschaftlichen Zersetzung des Staates zugleich eine geistige Wandlung, die uns doch nicht bloß das einseitige Bild selbststüchtiger Bestrebungen der starken Herrscherpersönlichkeit vor Augen stellt. Das einzelne Individuum hat auch in der geistigen Kultur sich eine beherrschende Stellung errungen. Die tonangebende Großmacht des geistigen Lebens, die Philosophie, steht unter dem Zeichen seiner Herrschaft. Das Individuum ist zum Gesetzgeber des allgemeinen Lebens geworden. Es ist deshalb begreiflich, daß es für sein Streben, auch das politische Leben seiner eigenen Gewalt zu unterwerfen, immer mehr an Boden gewinnt. Wenn das königliche Recht der Einzelpersönlichkeit in der Zeit, da die Polis noch in voller Herrschaft stand, sich erst

1) Es ist sehr richtig, wenn J. Burckhardt, Gr. Kulturgesch. IV S. 475 sagt: „(Der einzelne Diadochenfürst) ist die zum Individuum gewordene Polis und könnte so gut als Ludwig XIV. aussprechen: „L'état c'est moi“. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß eben auch in der Entwicklung der Polis schon die im Staate herrschende Gesellschaft dazu gelangt war, sich mit dem Staate selbst zu identifizieren und diesen ihren gesellschaftlichen Interessen immer mehr dienstbar zu machen. — Ich möchte hier beiläufig bemerken, daß Strack (in der Rec. d. I. Bandes Gött. gel. Anz. 1903, S. 668) diesen inneren Zusammenhang der Mehrheitsherrschaft bestimmter Gesellschaftsschichten mit den individualistischen Tendenzen völlig verkennt. Aber ohne die Einsicht in diesen Zusammenhang können wir nicht zu vollem Verständnis der geschichtlichen Entwicklung einer für die Gesamtentwicklung des Altertums vor allem grundlegenden Periode gelangen. Die Reaktion, die tatsächlich nach der Wiederherstellung der athenischen Demokratie im Jahre 403 erfolgt ist — worauf Strack a. O. hinweist — bildet keinen Gegenbeweis, denn diese Restauration der athenischen Demokratie hat doch jener Gesamtentwicklung, ihren treibenden Kräften und Tendenzen gegenüber keine entscheidende Bedeutung.

im Kampfe gegen diese Herrschaft durchsetzen mußte, so gelangt es jetzt in der Periode, die vor allem durch die Weltherrschaft einer solchen königlichen Persönlichkeit ihr Gepräge erhalten hat, zu allgemeiner Anerkennung und Geltung.

Die Leistungsfähigkeit des starken Individuums erscheint jetzt als eine so große, daß es die schöpferische Kraft, die für das Leben der Polis der Gemeinschaft zufiel, in sich selbst darstellt. Es hat einen solchen Wert für das allgemeine Leben, daß dieses in ihm gipfelt, ja geradezu sich in der Person des herrschenden Individuums verkörpert. Die starke Herrscherpersönlichkeit ist imstande, durch sich selbst und in sich selbst die Grundlage einer neuen allgemeinen Ordnung zu schaffen. Die staatenbildende Macht beruht jetzt vorwiegend auf der persönlichen Kraft und Klugheit dessen, der die Herrschaft zu gewinnen und zu behaupten weiß.¹⁾

Die starke Geltung, die das Individuum auch in der Welt geistiger und ethischer Werte gewinnt, leitet uns von selbst zur Betrachtung der anderen Wurzel monarchischer Anschauung hinüber. Denn nicht bloß von dem höheren Rechte des Individuums aus wird die Unterordnung der „Vielen“ unter dessen Herrschaft gefordert, sondern es erscheint andererseits auch als die Pflicht des einzelnen, um des höheren Rechtes der Gemeinschaft willen die Herrschaft zu übernehmen. Aber auch hier ist es wesentlich, daß die Herrschaftsstellung des Individuums von vornherein möglichst absolut gestaltet wird, weil sie auf einem unbedingten sittlichen Vorzugsrecht der betreffenden Persönlichkeit, gewissermaßen auf ihrer ethischen Souveränität ruht. Im platonischen Staate wird die wahre Herrschaft als eine solche Pflicht dargestellt, deren Erfüllung die philosophischen Persönlichkeiten der Gemeinschaft schulden. Die sittliche Idee der Gemeinschaft kann nur durch solche Individuen verwirklicht werden, die eine wirkliche Kenntnis der wahrhaften Gerechtigkeit haben und in ihrer eigenen sittlichen und intellektuellen Überlegenheit die Mittel zur praktischen Durchführung der Idee des Guten besitzen. Auch diese besonders hochstehenden Persönlichkeiten sind durch die Zwecke der Gemeinschaft gebunden, ja, sie sind es erst in vollem Maße. Sie werden durch die tiefsten Bedürfnisse staatlichen Gemeinschaftslebens zur Regie-

1) Vgl. den schon erwähnten Artikel des Suidas u. βασιλεύς.

rung des Staates berufen; die vollkommenste Leitung des Staates ist diejenige, die durch die mit vollendeter vernünftiger Erkenntnis ausgestattete, ohne Rivalen dastehende „königliche Persönlichkeit“ erfolgt. Was das sich selbst überlassene, der vernünftigen Erkenntnis entbehrende Bürgertum nicht vermag, eine Durchdringung des Staates mit wahrhaft sittlichen Ideen, soll durch die Führung derartiger königlicher Individuen erreicht werden. Sie werden als Herrscher des Staates zugleich zu sittlichen Erziehern der ihrer Leitung Anvertrauten.¹⁾

Von der Idealphilosophie hat diese Gedanken, in gewissem Sinne wenigstens, die stoische Philosophie übernommen. Die Stoiker haben dem Weisen nicht bloß das Recht zugestanden, vermöge seiner höheren Einsicht den Staat zu leiten, sondern — in gewissen Fällen, wenn eine Aussicht auf Verwirklichung philosophischer Grundsätze bestehen sollte — ihm die Pflicht zugeschrieben, sich der Regierung eines Staates zu unterziehen.²⁾ Ein Zögling der stoischen Lehre auf dem Throne, Antigonos Gonatas, hat das Königtum als „ruhmreichen Knechtsdienst“ (*ἐνδοξος δουλεία*) bezeichnet.³⁾ In dieser Äußerung scheint der Gedanke zu liegen, daß die Herrschaft eine Last ist, die um der sachlichen Aufgaben willen, in die der einzelne als Herrscher hineingestellt wird, übernommen werden muß, insbesondere als eine Verpflichtung denen gegenüber, die der Fürsorge dieses Herrschers anvertraut sind und ohne sie des Schutzes entbehren würden.⁴⁾ Und wenn in den späteren Zeiten des Altertums ein Herrscher wie M. Aurel, der auch auf dem Kaiserthron der Philosophie die Treue wahrt, sein Leben nach den Grundsätzen der Stoa zu regeln strebt, so ist auch das Pflicht- und Verantwortlichkeitsgefühl, mit dem er gerade seinen Herrscherberuf als eine ihm von der göttlichen Weltregierung übertragene Aufgabe ansieht⁵⁾, eine Frucht seiner aus stoischer Lehre geflossenen Überzeugung.⁶⁾

1) Plato Polit., p. 292, 293, 294, 297.

2) Vgl. Stoic. vet. frg. III 611, 615, 616, 617, 690, 702 = Plut. de Stoic. Rep. 1083 d f.

3) Ael. v. h. II 20; vgl. „Stud. z. Entw. d. Monarchie im Altertum“, S. 61 f.

4) Diese Auffassung ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit nicht nur aus dem Wortlaute sondern auch aus dem Zusammenhange, in dem der Anspruch des Antigonos angeführt wird. Vgl. auch Dio Chrys. III 62. 82.

5) Vgl. z. B. comm. IV 12.

6) Vgl. auch Dio III 55. Es kann allerdings dabei zugegeben werden,

Die Idee einer auf der unendlichen persönlichen Überlegenheit des Herrschers ruhenden Monarchie hat in der stoischen Philosophie eine besonders wirksame Ausprägung gefunden. Es wird uns ausdrücklich berichtet, daß die Stoiker das Königtum als die oberste und allen anderen überlegene Herrschaftsform bezeichnet haben.¹⁾ In dieser Schätzung des Königtums finden die beiden Hauptrichtungen der stoischen Anschauung — wir dürfen sagen, die beiden sie konstituierenden Elemente — ihren Ausdruck. Die Monarchie ist die beste Form staatlichen Lebens, weil sie wenigstens die Möglichkeit gibt, dem durch seine ethische Kraft und Weisheit der Masse der Menschen schlechthin überlegenen und dadurch zur Herrschaft befähigten Individuum auch wirklich die Herrschaft zu überlassen. Und dann ist gerade die Monarchie in der Lage, den einheitlichen Zusammenhang, der die Menschen untereinander verbinden soll, zu nachdrücklicher Vertretung zu bringen. Es ist einer der bedeutendsten Züge in der Gesamtansicht der geschichtlichen Entwicklung des Altertums in der hellenistischen Periode und der römischen Kaiserzeit, daß die auf große und umfassende einheitliche Bildungen politischen und kulturellen Lebens gerichteten Tendenzen immer mehr an innerer Kraft und auch an äußerer Geltung zunehmen. Der einseitigen Freiheit der Polis und des Individuums tritt die ebenso einseitige Einheit ausgleichender und zusammenfassender staatlicher und kultureller Mächte gegenüber. Die Tendenz der Einheit ist der Monarchie als der berufensten und wirksamsten Führerin auf diesem Wege ent-

daß die eigentümliche religiöse Färbung in dem Ausdruck dieses Bewußtseins erst in der späteren Zeit der Stoa ihre volle Ausbildung erhalten hat.

1) Stob. ecl. II 7, 11 m Wachsm. In wesentlicher Harmonie hiermit Dio III 45, Senec. de benef. II 20, 2. Auch der bei Dio IV 63 und Senec. de clem. I 19, 2f. zu ganz gleichen Folgerungen verwandte Vergleich mit der monarchischen Leitung der Bienen — wohl eine Umbildung der von Platon Polit. 301e gebrauchten Analogie — läßt, bei der völligen Übereinstimmung beider Schriftsteller, auf eine gemeinsame ältere stoische Vorlage schließen, da die Annahme, Dio habe aus Seneca geschöpft, sonst zu wenig Begründung findet. Die Notiz bei Diog. Laert. VII 131, daß die Stoiker die gemischte Verfassung als die beste bezeichnet hätten, kann sich nur auf die Lehre der griechisch-römischen Stoa, vor allem des Panaetios, beziehen. Auch ist dem Radikalismus der älteren Stoa eine solche Konzession an die Wirklichkeit gewiß fremd gewesen. Jene Theorie von der gemischten Verfassung knüpft vielmehr an den platonischen Gesetzesstaat und die peripatetische Lehre an.

gegengekommen. Die philosophische Theorie hat gerade in der stoischen Schule den Gedanken universaler Weltgemeinschaft besonders ausgebildet und diesen Gedanken als Regulator auch für alle praktischen Lebensbildungen verwertet. In der umfassenden Perspektive einer die zivilisierte oder zivilisationsfähige Menschheit zu universaler Lebensgemeinschaft verbindenden staatlichen Ordnung ist die dem neuen Zeitalter entsprechende Ausprägung der Gemeinschaftsidee gegeben. Der die gesamte Anschauung beherrschende Gedanke der Einheit findet aber die stärkste Gewähr seiner Verwirklichung in einer einheitlichen, monarchischen Leitung, die das Abbild der monarchischen des Kosmos ist.¹⁾ Die wahre Herrschertätigkeit wird an Zeus angeknüpft, der die Verkörperung des einheitlichen Weltganzen ist, der als der „wohlthätige und menschenfreundliche, das Weltall verwaltende Gott“ bezeichnet wird.²⁾ Dadurch wird die monarchische Ausprägung des Einheitsgedankens versinnbildlicht und zugleich verstärkt.³⁾

Allerdings sollte die Einheit einer zu gemeinsamem Leben vereinigten Menschheit gerade nach stoischer Lehre in der allgemeinen vernünftigen Beanlagung und Bestimmung des Menschengeschlechts begründet sein.⁴⁾ Aber jene Teilnahme an der universalen Weltvernunft war bei der Masse der Menschen sehr unvollkommen ausgebildet und kam in vollem Maße nur dem Weisen zu. Und der Beruf, zu wahrhaft sittlichem Leben zu erziehen, den Platon den Idealherrschern der Polis zugesprochen hatte, gelangte vor allem auch in dem weiteren Kreise universal-

1) Es konnte ja allerdings diese Leitung auch in einer Aristokratie unter sich eng verbundener Weisen gedacht werden; vielleicht hat die griechisch-römische Stoa unter Anlehnung an die tatsächlichen Weltverhältnisse eine solche Herrschaft auf die besten und vornehmsten Elemente der römischen Aristokratie übertragen wollen (vgl. Schwartz, Charakterköpfe aus d. antiken Literatur, S. 87). Aber das Höchste war doch immer die monarchische Leitung des vollkommenen Weisen. Auch in der gerade bei der ältesten Stoa vorliegenden Anknüpfung an kynische Ideen war von vornherein die monarchische Richtung des Staatsideals gegeben.

2) Vgl. Ar. Didym. epit. frg. phys. 29, 5 (D. G. S. 464). Diog. Laert. VII 88.

3) Vgl. Muson. b. Stob. flor. 48, 67 = Muson. reliqu. ed. Hense, S. 37, Dio I 37 ff., III 50, XXXVI 32. Vgl. auch schon Isokr. III 26.

4) Dieses zivilisationsfähige Menschengeschlecht trat ja an die Stelle des einheitlichen Bürgertums der Polis.

menschlicher Gemeinschaft, den die Stoa vor Augen hatte, zur Geltung.¹⁾

Wir dürfen somit zusammenfassend sagen: die beiden anscheinend so völlig auseinandergehenden Haupttendenzen der stoischen Philosophie, die Idee einer alle menschliche Lebensgemeinschaft unbedingt bestimmenden Einheit und die Idee der Selbständigkeit und Freiheit des auf sich gestellten Weisen, finden nur in einem Falle eine Vereinigung oder einen Ausgleich, wenn der in sich selbst starke Weise zugleich zu dem die Einheit menschlicher Lebensgemeinschaft repräsentierenden Idealherrscher wird.²⁾ Die Idealmonarchie ist also ein echt stoisches Postulat.

So sehr in der soeben dargelegten philosophischen Anschauung die ethische Bedeutung einer einheitlichen Gemeinschaft einen Ausdruck findet, dürfen wir doch die Einseitigkeit dieser Auffassung, die eine selbständige Entfaltung wirklichen Gemeinschaftslebens nicht zu ihrem vollen Rechte kommen läßt, nicht übersehen. Die Gemeinschaft erhält für die große Masse der Menschen zu sehr den Charakter der Passivität. Ihre Aufgaben schrumpfen gewissermaßen zusammen in der Person des die Gemeinschaft leitenden Individuums. Dies ist in der unbedingten Überlegenheit der herrschenden Persönlichkeit begründet. Von diesem herrschenden Individuum aus ist das allgemeine Leben der Gemeinschaft orientiert. Der Weise steht zu hoch über der Masse der Menschen. Seine Autarkie schwächt immer wieder die Bedeutung der Gemeinschaft ab, die auch ihn binden und mit den übrigen Menschen verbinden soll.³⁾ Die Gemeinschaft des Menschengeschlechts besteht nach stoischer Anschauung doch auch bloß aus Individuen, nicht aus einzelnen — nur weniger umfassenden — Gemeinschaften.⁴⁾ Diese Auflösung der Menschheit in einzelne Individuen vergrößert

1) Die allgemein für die Menschen bestehende Fähigkeit, unter der rechten Anleitung zur Tugend zu gelangen, wird bei Cic. de leg. I 30 im wesentlichen Einklang mit der Lehre des Chrysippos (vgl. Stoic. vet. frg. III 228 ff.) hervorgehoben.

2) Chrysippos definierte das Königtum als eine unverantwortliche Herrschaft, die allein dem Weisen zukomme. Diog. Laert. VII 132, Stob. ecl. II 7, 11 m. Vgl. auch Suid. u. *βασιλεύς*, Dio Chrys. III 43, LVI 5.

3) Vgl. auch oben S. 155. 158.

4) Soweit die individualistischen Voraussetzungen kynischer Philosophie in dem Staatsideale Zenons noch die vorherrschenden sind, würden wir in

die Kluft, die sich zwischen der Persönlichkeit des Herrschers und der Masse der Menschen auftut. Die Unterschiede persönlicher Vollkommenheit werden so allein ausschlaggebend. Es fehlen die Mittelglieder lebendiger Gemeinschaften, die — zwischen den Individuen und der allgemeinen Menschheit stehend — ihren Gliedern als solchen Halt gewähren und Wert verleihen. Im allgemeinen Rahmen des die Menschheit umfassenden Zusammenhangs erscheinen die einzelnen doch mehr für sich und eben deshalb deren Masse in der vollen Blöße ihrer sittlichen und intellektuellen Unmündigkeit.¹⁾

Die Bedeutung der Gemeinschaft wird weiter um so mehr geschwächt, als es sich auch bei ihr durchaus um die gegenwärtig gegebene Menschheit handelt²⁾, der Gedanke einer geschichtlichen Entwicklung, in deren Verlauf eine weitere Ausbildung der menschlichen Kräfte und Anlagen erfolgt, völlig fern liegt.

Wenn von der philosophischen Idee der Gemeinschaft aus universalen Bildungen monarchischer Herrschaft — als solchen, die das Wesen der Gemeinschaft zum wirksamsten Ausdrucke bringen sollen — das Wort geredet wird, so ergibt sich andererseits auch aus den Verhältnissen der geschichtlichen Wirklichkeit selbst eine innere Steigerung für den Gedanken monarchischer Herrschaft durch deren Verbindung mit der großen räumlichen Ausdehnung der Herrschaftszusammenhänge. Erst in dem weiten Wirkungskreise einer sich über große Länder- und Völkermassen erstreckenden Herrschaft kommt ihre Allgewalt wie ihre segenbringende Bedeutung zu voller Erscheinung.³⁾ Den gewaltigen Machtkomplexen gegenüber, die sich in einer solchen Herrschaft vereinigen, tritt die Ohnmacht und Hilfsbedürftigkeit der Masse der Menschen erst in ihr helles Licht. Die Unselbständigkeit des einzelnen Untertanen nimmt in dem Maße zu, als er in

den Weisen, die untereinander Freunde sind, im wesentlichen wohl auch eine herrschende Gesellschaft erblicken dürfen.

1) Darin dürfte es auch begründet sein, daß die ältere Stoa sich praktisch nicht so weit über die kynischen Gedanken erhebt, als die energische Betonung der Gemeinschaftsidee an sich es erwarten lassen sollte.

2) Genau wie es in der Polis sich wesentlich um das gegenwärtige Bürgertum handelte.

3) Hier ist auch vor allem der Punkt gegeben, wo die hellenistische Monarchie sich mit den Traditionen orientalischer Herrschergewalt berührt.

seinen Schicksalen an eine umfassende Welt gebunden wird, die als eine von seinem eigenen Tun unabhängige, seinem persönlichen Wollen und Können durchaus entrückte, diesem völlig überlegene erscheint. Umgekehrt wächst der Nimbus der Herrscherpersönlichkeit selbst mit den Dimensionen, in denen ihre Herrschaftsgewalt auftritt. Die Fähigkeit, das Gesetz seiner Herrschaft einer umfassenden Welt aufzuerlegen, stellt den Herrscher auf eine übermenschliche Höhe des Schaffens und Gebietens. Die universale Betätigung des Herrscherwaltens hebt ihn über den unmittelbaren Zusammenhang mit den besonderen Welten politischen, religiösen, kulturellen Lebens, die seinem Herrschaftsbereiche angehören, hinaus.

So verbinden sich innere Entwicklung philosophischen Denkens und äußere Gestaltung der tatsächlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse in eigentümlicher Weise, jene monarchische Gesamtanschauung zu begründen, die das Leben des späteren Altertums beherrscht hat. In der großen Ausdehnung und möglichst umfassenden Geltung der Herrschaft einerseits und in ihrem absoluten Charakter andererseits fassen sich die hauptsächlichen Züge jener Anschauung zusammen. Nicht als Repräsentant aller besonderen seiner Herrschaft unterworfenen Welten, der in ihren gemeinsamen Bedürfnissen und Bestrebungen auch die Rechtfertigung und Grundlage der eigenen Herrschaft findet, sondern als die überlegene Potenz, die gleichmäßig über allen steht und aller Schicksal bestimmt, erscheint der Träger der Welt Herrschaft. Der Charakter dieser Herrschaft gewinnt ihren treffendsten Ausdruck in ihrer Göttlichkeit. Gerade hierin gelangen die beiden Momente, die uns in der monarchischen Theorie der Epoche vor allem entgegentreten, die neuen Machtverhältnisse der Zeit, wie ihr Kulturideal, zu ihrem höchsten Ausdruck.

Die Idee umfassender Kulturgemeinschaft ist mit der Idee der Monarchie auf das engste verbunden. Wenn in der unbedingten Steigerung des Ideals des Weisen auch seine grenzenlose Befähigung zur Beherrschung der Menschen gegeben ist, so ist es auf der anderen Seite ebenso charakteristisch, daß das Ideal des Herrschers jetzt zum Ideal aller Mannestugend wird.¹⁾ Die Humanität soll in ihm ihre Krönung finden. Der wahre Herr-

1) Vgl. was schon oben S. 121 ff. über das kynische Herrschaftsideal ausgeführt worden ist.

scher muß alle Tugenden in sich vereinen, die Weisheit, weil er über die höchsten Interessen der Menschen zu befinden und zu entscheiden hat, die Gerechtigkeit, weil er über allen Gesetzen steht, die Besonnenheit, weil ihm alles erlaubt ist, die Tapferkeit, weil die Existenz der einzelnen wie der Gesamtheit von seiner Stärke abhängt.¹⁾ Wenn auch zum Teil der Hinweis darauf nicht fehlt, daß die Menschen selbst einer solchen zum Herrschen geeigneten Persönlichkeit die Herrschaft freiwillig überlassen oder übertragen haben²⁾, so ist es doch vorwiegend die unbedingte ethische Überlegenheit, verbunden mit übermenschlichem Können, die mit Notwendigkeit die Masse der Menschen sich untertan macht.

Die wahre Herrschaft ist universal, wie die wahre Gemeinschaft eine universale ist, die sich auf das gesamte zivilisationsfähige Menschengeschlecht erstreckt. Die universale Gemeinschaft findet eben ihren für das Altertum charakteristischen Ausdruck in einer universalen Herrschaft. Das Ziel der Herrschaft ist das nämliche wie das höchste Gemeinschaftsziel überhaupt: die gemeinsame Kultur des Menschengeschlechts. Für diese Herrschaft gibt es keinen Unterschied von Hellenen und Barbaren³⁾, sondern nur den Unterschied zwischen den vernünftiger Leitung zugänglichen und den in Unvernunft und Bosheit beharrenden Menschen. Die Willfähigen wird der Herrscher durch Beispiel und Überredung gewinnen, die anderen durch Gewalt zwingen oder für ihre Widersetzlichkeit bestrafen.⁴⁾ Wie am Anfange menschlicher Kultur die großen Wohl-

1) Dio Chrys. III 10 = XLII 3.

2) Vgl. z. B. Dio XLIX 3; vgl. auch Diod. V 71, 6.

3) Vgl. vor allem die bekannte Ausführung des Eratosthenes bei Strabo I 66, Plut. de fort. Alex. I 6. Auch die Erzählungen über die in der Vorzeit von den „göttlichen“ Wohltätern, wie Zeus, Dionysos, Herakles usw. verbreiteten Segnungen kennen keinen derartigen Unterschied; von Dionysos wird bei Diodor III 73, 6 dies besonders hervorgehoben; vgl. auch III 72, 4: (ἐπ') εὐεργεσίᾳ τοῦ κοινοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων.

4) Es ist ursprünglich vornehmlich die kynische Lehre, die diese beiden Seiten der Herrschertätigkeit hervorhebt. Von hier aus geht dieser Zug dann in die allgemeine Anschauung über. In den Erzählungen Diodors III 61 und V 71, die in den Taten, die Zeus auf Erden als Herrscher vollbracht hat, das Ideal der aufgeklärten, humanen Monarchie darstellen, wird diese Wirksamkeit besonders betont (V 71, 1, III 61, 5). Vgl. auch die Anwendung dieser Vorstellung auf Alexander an der schon mehrfach erwähnten Stelle bei Plut. de fort. Alex. I 6.

taten „göttlicher“ Persönlichkeiten stehen, die dem tierischen Leben, der Wildheit und Unvernunft der Menschen ein Ende gemacht haben¹⁾, so ist es auch weiter die höchste Aufgabe des Herrschers, äußere und sittliche Kultur zu verbreiten, die Zwistigkeiten und Spaltungen der Menschen zu beseitigen und so ein Reich der Eintracht und des Friedens herbeizuführen.²⁾ Mit väterlicher Fürsorge waltet der wahre Herrscher über den Untertanen, nicht seinem eigenen Interesse dienend, sondern alle Akte seiner Herrschaft dem allgemeinen Interesse anpassend.³⁾

Die rettende, helfende, Wohltaten spendende Wirksamkeit bildet den höchsten Ruhmestitel des Herrschers und zugleich die innere Rechtfertigung für seine unumschränkte Gewalt.⁴⁾ Die der Titulatur der Götter nachgebildeten Beinamen der Könige der hellenistischen Epoche, die Titel Soter, Euergetes usw. deuten somit die nämlichen Züge des Herrscherideals an, die uns aus den Theorien dieser Zeit, aus den mannigfachen Bruchstücken von Fürstenspiegeln, die auf uns gekommen sind, entgegenleuchten.⁵⁾ Die Theorie ist

1) Vgl. z. B. was über Osiris und Isis gesagt wird Diod. I 14, über Uranos III 56, 3, Plut. de Isid. et Osir. I 3, über Dionysos III 65, 1, IV 2, 5, Herakles IV 17, 4, über Kronos V 66, 4 (im Gegensatz zu der Darstellung III 61, 1 ff.), Jupiter bei Ennius, Euhemer. frg. IX Vahlen (ed.² S. 227).

2) Vgl. z. B. Plut. de fort. Alex. I 6, Muson. reliqu. ed. Hense 8, p. 37. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Wirksamkeit, die bei Diod. III 64, 7 dem Dionysos beigelegt wird: *συλλύοντα τὰ νείκη τῶν ἐθνῶν καὶ πόλεων ἀντὶ τῶν στάσεων καὶ τῶν πολέμων ὁμόνοιαν καὶ πολλὴν εἰρήνην κατασκευάζειν*. Vgl. auch die in der Titulatur des Idealherrschers bei Pollux I 41 sich findenden Bezeichnungen *εἰρηνικός*, *εἰρηνοποιός*, *εἰρηνοφύλαξ*, Aristeasbrief 291 ed. Wendl. usw.

3) Vgl. z. B. Dio III 39, Muson. reliqu. ed. Hense 8, S. 37, Diod. V 72, 2, III 61, 4, Pollux I 40: *πατήρ*. Die *φιλανθρωπία*, *ἐπιείκεια*, *ἐπιμέλεια*, *πρόνοια*, *φροντίς* τῶν ἀρχομένων usw. werden häufig hervorgehoben. Ich füge zu den schon erwähnten nur noch einige Stellen hinzu: Dio I 18, 20, 21, III 43, IV 43 f., XLIX 3, Muson. reliqu. ed. Hense 8, S. 39, Aristeasbrief 265, 290 Wendl., Pollux I 40 f.: *προνοητικός*, *ἐπιεικής*, *φιάνθρωπος*, *ἀνθρώπων κηδεμών*, *φροντιστής* τῶν ἀρχομένων, *ἐπιμελής* τῶν ὀνηκῶν. Bei Suid. u. *βασιλεία* heißt es, man müsse *τὰς σὺν λόγῳ καὶ φιλανθρωπία τῶν εἰσφορῶν ἀπαιτήσεις ὥσπερ κηδεμονίαν τιμᾶν*.

4) Sehr klar wird dies ausgesprochen von Musonius (rel. ed. Hense 8, S. 32 f.). Vgl. z. B. auch Aristeasbrief 249, 281 Wendl.

5) Hierher gehört auch die Bezeichnung des Herrschers als *σωτήρ* bei Pollux I 40.

der tatsächlichen Entwicklung wesentlich vorausgeeilt, so sehr sie auch an dem universalen Charakter von Alexanders Weltreich eine entscheidende Orientierung gefunden hatte. Die Kämpfe und Wirren der Diadochenzeit boten nur einen beschränkten Spielraum für die Entfaltung jenes universalen, zivilisatorischen Herrschaftsideals, das erst in der römischen Kaiserzeit, vornehmlich der Hadrianischen Epoche, annähernd verwirklicht wurde. Aber gerade diese Theorie zeigt uns in wirksamer Lebendigkeit diejenigen Züge, die dem Leben des späteren Altertums ihr eigenartiges Gepräge verleihen, die Idee eines die Menschheit zu einer Einheit des Lebens verbindenden zivilisatorischen Zusammenhanges und andererseits die tiefgewurzelte Überzeugung von der Unfähigkeit dieser Menschheit, durch selbständige Tätigkeit und Entfaltung ihrer eigenen Kräfte die äußeren wie inneren Güter dieser Kulturgemeinschaft zu gewinnen und sich zu erhalten. So verleugnet also auf der einen Seite auch dieses Herrschaftsideal nicht seinen Ursprung aus den eigentümlichen geistigen und sittlichen Tendenzen der hellenischen Polis, seine innere Verbindung mit der Idee des Kulturstaates, die auf diesem Boden gereift ist. Hierdurch unterscheidet sich die Monarchie der hellenistisch-römischen Epoche von den vorausgegangenen politischen Bildungen des Orients¹⁾; auch in dem Bewußtsein der Abhängigkeit des allgemeinen Lebens von der höheren Kraft überlegener Individuen liegt ein geistiges Moment, das der politischen Passivität des vorderen Orients, die sich auf den Trümmern früheren Eigenlebens ausgebildet hat, fehlt. Aber andererseits bezeichnet eben die Anschauung von der Unmündigkeit der Untertanen gegenüber den herrschenden Persönlichkeiten, die dieser monarchischen Theorie zugrunde liegt, der dadurch bedingte Verzicht auf eigenes politisches Handeln und Schaffen der Untertanen den Boden, auf dem orientalische Herrschaftstraditionen und orientalische Unterwürfigkeit ihren Einzug in die Welt hellenistischer Kultur halten konnten.

Die Begründung der monarchisch-staatlichen Idee auf die Überlegenheit des herrschenden Individuums erklärt uns die eigentümliche Stärke, mit der eben dieser monarchische Gedanke aus den

1) Von dem Ideal des israelitischen Königtums kann ich in diesem Zusammenhang wohl absehen wie auch von einzelnen ethisch gefärbten Zügen, die uns in dem Bilde orientalischen Königtums begegnen.

geistigen Strömungen, die für die hellenistische Periode grundlegend geworden sind, hervorwächst. Sie erklärt uns aber zugleich auch die Einseitigkeit dieser Anschauung. Die Idee einer obersten Gewalt wird von dieser Auffassung mehr aus der Persönlichkeit des Herrschers als solcher als aus den Aufgaben, die der staatlichen Gewalt an sich in der höchsten Zusammenfassung der Zwecke staatlichen Lebens zukommen, abgeleitet. So ergibt sich für die monarchische Anschauung des Altertums eine wesentlich andere Grundlage, als wir sie in der modernen, namentlich auf dem Grunde des nationalen Staates erwachsenen Souveränitätsidee finden, die eine rein staatliche, oberste Gewalt in ihrer Begründung auf die staatlichen Bedürfnisse als solche darstellt.

Zweites Kapitel.

Die Grundzüge des hellenistischen Staates.

Der hellenistische Staat beruht ursprünglich im wesentlichen auf zwei Grundlagen.

Er ist zunächst durch makedonische Eroberung geschaffen und gründet sich somit auf das Herrenrecht des Siegers, über das von ihm eroberte Land und dessen unterworfenen Bevölkerung zu verfügen. Das Land ist also ein durch den Speer gewonnenes Land (*δορίπτηρος χώρα*), das als solches kein selbständiges politisches Existenzrecht hat sondern durchaus von der Herrengewalt des Siegers abhängig ist. Das gleiche gilt von der Bevölkerung, die ebenfalls dem Herrenrechte des Siegers untertan ist. In Alexanders Herrschaft war mit der Vollendung der Eroberung Asiens der Gegensatz zwischen Siegern und Besiegten zurückgetreten hinter der Idee und den Institutionen des einheitlichen Weltreiches. Nach dem Tode des Weltherrschers aber war jener Gegensatz von neuem zur Geltung gelangt. Das makedonische Heer verfügte über die Provinzen des Reiches, vor allem aber waren es die an der Spitze des Heeres stehenden Feldherren, die sich im besonderen Sinne als die Genossen der Eroberung des großen Königs fühlten. Diese erhielten aus der Gesamtmasse der Länder, die zur Verfügung standen, bestimmte Teile zugewiesen, die ihnen wegen ihrer besonderen Tüchtigkeit und wegen der Dienste, die sie unter Alexander geleistet, zukamen.¹⁾ Die Verteilung des gesamten Bereiches makedonischer Herrschaft auf einzelne besondere Herrschaftsgebiete ergab sich somit daraus, daß verschiedene, durch persönliche Herrschereigenschaften und Verdienste wesentlich gleichberechtigte Rivalen neben oder gegeneinander standen.²⁾ In den Kämpfen, die nun doch um das Erbe

1) Diod. XIX 55, 3: *οὐκ ἔφησεν* (sc. *Σέλευκος*) *δραλεῖν ὑπὲρ ταύτης τῆς χώρας ὑπέχειν εὐθόνας, ἣν Μακεδόνες αὐτῷ δεδῶκασι διὰ τὰς γεγενημένας ἐξ αὐτοῦ χρεῖας Ἀλεξάνδρου ζώντος.*

2) Die Gegner des Antigonos machen es unmittelbar vor der Schlacht

Alexanders entbrannten, fielen diese einzelnen Herrschaften dann durch das Recht des Siegers definitiv diesem zu.¹⁾

So haben die Diadochen ursprünglich als Führer des siegreichen und herrschenden (makedonischen) Volkes ihre Herrschaft begründet. Wir finden zunächst keine Anknüpfung an den kosmopolitischen Reichsgedanken Alexanders. Die Idee des inneren Zusammenhanges des Reiches, die in der Weltherrschaft Alexanders lebendig geworden war, tritt zurück, wenn auch die Verteilung der Herrschaftsgebiete als Satrapien zunächst noch in der Form der Unterordnung unter eine gemeinsame Reichsgewalt erfolgt.

Mit dieser makedonischen Grundlage der hellenistischen Herrschaftsgründungen ist nun aber schon von vornherein ein anderes Element verbunden, das in der weiteren Entwicklung als das eigentlich ausschlaggebende und die Gestaltung des hellenistischen Staates beherrschende erscheint. Es ist das in der hellenischen Kultur wurzelnde unbedingte Herrschaftsrecht des starken und mächtigen Individuums. Dieses persönliche Prinzip staatlicher Organisation hat bereits in Alexanders Herrschaft das makedonische Fundament seines Königtums völlig umgestaltet und gerade in der Persönlichkeit des Welteroberers eine unvergleichliche geschichtliche Kraft gewonnen, die auf seine Nachfolger, sobald sie in die Nachfolge seiner Herrschaft eintreten, einen ungeheuren Einfluß ausübt. Je

bei Ipsos diesem zum Vorwurf, *ὅτι πλεονέκτης ἐστὶ καὶ πᾶσαν ἀρχὴν ἀκοινώνητον ποιεῖ*. Diod. XX 106, 4.

1) Schon i. J. 311 heißt es von Kassandros, Lysimachos und Ptolemaeos ebenso wie von Antigonos: *(ἐκαστος) τὴν ὑφ' αὐτὸν τεταγμένην χώραν εἶχεν ὡσανεὶ τινα βασιλείαν διοικήτητον*. Diod. XIX 105, 4. Ptolemaeos betrachtet nach der Abwehr des Angriffes des Antigonos i. J. 305 Ägypten jetzt als endgültig durch die Entscheidung der Waffen ihm zugefallenes Land (*νομιμας διοικήτητον εἶχεν τὴν χώραν*). Diod. XX 76, 7. Nach der Entscheidung bei Ipsos wird der gemeinsame Sieg über Antigonos als die Grundlage für die besonderen Herrschaftsrechte der Sieger bezeichnet. Diod. XXI 1, 5. (Ptolemaeos macht gegenüber Seleukos geltend, *ὅτι ... οὐδὲν ἀπὸ μετιδωκαν οἱ βασιλεῖς τῆς διοικήτητον χώρας* und Seleukos *δίκαιον εἶναι τοὺς τῇ παρατάξει κρατήσαντας κυρίους ὑπάρχειν τῶν διοικήτητων*.) Wir finden an allen diesen hier und in den vorhergehenden Anmerkungen erwähnten Stellen die nämliche Sachkunde, scharfe Beobachtung und treffende Beurteilung der politischen Situation, die wir auf den Hauptgewährsmann Diodors in diesen Partien, Hieronymos von Kardia, zurückführen dürfen (vgl. auch die in anderem Zusammenhange schon angeführte charakteristische Stelle Arrians succ. Alex. 34).

mehr ihre Herrschaft sich konsolidiert und ausgestaltet, desto deutlicher entwickelt sich die Tendenz, sich allein auf sich selbst zu stellen, aus dem inneren Rechte der eigenen Herrscherpersönlichkeit die Herrschergewalt abzuleiten, wenn auch die ursprünglich makedonische Grundlage der Herrschaft in der besonderen Vorzugsstellung der makedonischen Nationalität noch lange hindurchscheint. Schon sehr bald nach dem Tode Alexanders tritt uns in den dynastischen Sonderbestrebungen, die das Alexanderreich mit Auflösung bedrohen, diese Begründung durch das Recht der eigenen Tüchtigkeit als das entscheidende Fundament einer selbständigen Herrschaft entgegen.¹⁾ In dem Maße als die Gewalt der Diadochen sich zu einer selbständigen königlichen entwickelt, erhält die im herrschenden Individuum selbst liegende Beglaubigung der Herrschaft das Übergewicht. Die Königswürde, wie sie Antigonos und nach seinem Vorgange die übrigen Diadochen i. J. 306 annehmen, beruht vor allem auf eigenem Rechte, nicht auf Übertragung seitens des makedonischen Heeres.²⁾ Diese kommt höchstens noch

1) Ptolemaeos deutet dies bereits in den Verhandlungen der makedonischen Führer, die nach dem Tode Alexanders stattfinden, an (bei Justin. XIII 2, 12), und noch entschiedener wird dieser Gesichtspunkt von Kassandros betont, Diod. XVIII 49, 1: *δεινὸν ἡγούμενος* (sc. *Κάσσανδρος*) *ἐλ τὴν τοῦ πατρὸς ἡγεμονίαν ὃ μὴ προσήκων κατὰ γένος διαδέχεται καὶ ταῦθ' οἷός τ' ἐνναμένον πραγμάτων ἡγεῖσθαι καὶ δεδωκότος ἡδὴ πείραν ἰανὴν ἀρετῆς τε καὶ ἀνδρείας*. Hier sehen wir besonders deutlich, wie das dynastische Element auf diesem Boden rein individualistischer Machtbestrebungen emporwächst.

2) Aus Diod. XX 53 ergibt sich diese Folgerung wenigstens mit Wahrscheinlichkeit. Diodor läßt die eigene Initiative der Herrscher deutlich aus seinem allerdings kurz zusammenziehenden Berichte erkennen. § 2: *ὁ δ' Ἀντίγονος . . . μεταωρισθεὶς ἐπὶ τῷ μεγέθει τοῦ προτερέματος, διάδημα περιέθετο καὶ τὸ λοιπὸν ἐξηγμάτιζε βασιλεὺς, συγχωρήσας καὶ τῷ Δημητρίῳ τῆς αὐτῆς τυχάρειν προσηγορίας καὶ τιμῆς. ὁ δὲ Πτολεμαῖος οὐδὲν τῇ ψυχῇ ταπεινωθεὶς διὰ τὴν ἦσαν καὶ αὐτὸς ὁμοίως παρέλαβε τὸ διάδημα καὶ πρὸς ἅπαντας ἀνέγραψεν ἑαυτὸν βασιλεῖα. παραπλησίως δὲ τοῖσι καὶ οἱ λοιποὶ δυνάσται ἐπλοτεπήσαντες ἀνγγόρεον ἑαυτοὺς βασιλεῖς, Σέλευκος μὲν προσφάτως τὰς ἑνω βασιλείας προσκεκτημένος, Αντίμαχος δὲ καὶ Κάσσανδρος τὰς ἐξ ἀρχῆς δοθείσας μερίδας διατηροῦντες*. Die andern Berichte (Plut. Demetr. 18. App. Syr. 54. Just. XV 2, 10 ff.) lassen die Königswürde durch Ausrufung seitens des Heeres begründet werden. Indessen liegt hier eine minderwertige Überlieferung vor, wie wir wenigstens für Plutarch gegenüber Diodor nachweisen können. Es beweist dies namentlich die effektvolle, wohl auf Duris zurückgehende Geschichte von der Begrüßung des Antigonos durch Aristodemos (Plut. Demetr. 17)

als ein akzessorischer, bestätigender Akt hinzu, der in den Traditionen des makedonischen Königtums begründet war. Die persönliche Fähigkeit, die eigene Herrschaft geltend zu machen, bedingt also ihr Recht.

Eine bestimmte Begrenzung liegt nicht im Wesen dieser Herrschaft. Die Idee des auf dem Rechte der Eroberung beruhenden Herrschaftsbesitzes, der *δοκιμῆτος χώρα*, kann an sich von neuem eine Verbindung mit der Weltherrschaft eingehen, wenn der Träger der Herrschaft stark und mächtig genug ist, alle Rivalen zu überwinden und sich zu unterwerfen — und diese Weltherrschaftstendenzen sind ja auch in der Welt des Hellenismus nicht völlig erloschen. Wenn nun aber die hellenistische Staatenwelt tatsächlich durch das Nebeneinanderbestehen verschiedener großer Reiche, die sich in gewissem Sinne das Gleichgewicht halten, charakterisiert wird, so beruht dies, wenigstens ursprünglich, nicht auf der inneren Konsolidierung und gegenseitigen Abschließung dieser Reiche durch besondere nationale oder kulturelle Zusammenhänge. Das, was vielmehr diese hellenistischen Monarchien als besondere staatliche Bildungen konstituiert, ist die Möglichkeit, ein bestimmtes Gebiet, das als solches eine geeignete Grundlage für die Durchführung der persönlichen Herrschaft bietet, mit dieser zu durchdringen. Die Herrschaft ist an sich nicht an ein bestimmtes Land oder Volk gebunden. Sie kann im wesentlichen gleichmäßig überall in der den damaligen Herrschaftsbestrebungen zugänglichen politischen Welt realisiert werden, so wie für den Weisen die allgemeine Welt den überall in gleichem Maße geeigneten Schauplatz für die Erfüllung seines Vollkommenheitsideals abgibt. Die Welt ist für das Individuum da. Es ist also zunächst nicht das besondere und selbständige Recht einer bestimmten Gesamtheit, das in der gegenseitigen Abgrenzung dieser staatlichen Sonderbildungen der hellenistischen Periode zur Vertretung gelangt, sondern das Recht einer bestimmten Herrscherpersönlichkeit, ein seiner Fähigkeit und Macht entsprechendes Herrschaftsgebiet zu gewinnen und zu behaupten.

Zugleich zeigt sich der unselbständige Charakter dieser Überlieferung der Diodorischen gegenüber, wenn wir die Worte bei Diodor: *οὐδὲν τῇ ψυχῇ ταπεινωθεῖς* vergleichen mit denen bei Plutarch. *ὥς μὴ δοκεῖν τοῦ φρονήματος ὑπερθεῖναι διὰ τὴν ἡτταν*. (Vgl. hierzu auch die treffende Ausführung von Nietzold, „die Überlieferung der Diadochengeschichte bis zur Schlacht von Ipsos“ S. 116f.)

Auch diejenigen, die den rivalisierenden Herrschern ihre Reiche gründen und erhalten helfen, die Makedonen und Griechen als Soldaten und Beamte, sind doch eben Mittel und Werkzeuge für die Durchführung der Herrschaftszwecke jener Herrscherpersönlichkeiten, fördern als solche allerdings zugleich ihre individualistisch-gesellschaftlichen Tendenzen, repräsentieren aber keine selbständig einander gegenüberstehenden Gemeinschaftswelten.

Im Unterschiede von den modernen, auf großen nationalen Bildungen beruhenden Staaten¹⁾ gründet sich also das antike System des Gleichgewichtes der Mächte ebenso wie der hellenistische Staat überhaupt durchaus auf das individualistische Prinzip. Die Abgrenzung der einzelnen Herrschaftsgebiete gegeneinander beruht darauf, daß die einzelnen Herrscherpersönlichkeiten — und dann weiter die Dynastien — in ihrer politischen Leistungsfähigkeit und in ihren Machtmitteln sich untereinander die Wage halten und so sich gegenseitig beschränken.²⁾ Natürlich treffen hierbei auch bestimmte Konstellationen der Verhältnisse und Ereignisse mit der ursprünglichen Herrscherfähigkeit und Herrscherkraft der

1) Ich habe erst nachträglich bemerkt, daß Ranke mit seinem genialen Blick diesen Unterschied der modernen Staatenwelt von der hellenistischen im wesentlichen schon klar und bestimmt erkannt und ausgesprochen hat (vgl. die Schlußbemerkungen in der Abhandlung über die großen Mächte).

2) Auch in dem modernen nationalen Staatensystem ist das Moment einer gewissen Äquivalenz in den tatsächlichen Machtbildungen von großer Bedeutung für die selbständige Existenz der großen Mächte, ihr Gleichgewicht untereinander. Indessen alle äußeren Machtkämpfe und Machtbestrebungen der großen nationalen Staaten gewinnen doch für unser modernes sittliches Bewußtsein nur darin ihre Rechtfertigung, daß sie den inneren Lebensinteressen der nationalen Gemeinschaften, ihren geistigen und sittlichen Zwecken, der Notwendigkeit ihrer eigentümlichen Entfaltung und freien Selbstbestimmung dienen. Der von J. Burckhardt (Weltgeschichtl. Betracht. S. 96) vertretene Satz, daß die Macht an sich böse sei, ist gewiß einseitig und wird dem nationalen Großstaat nicht gerecht. Wir stellen diesem Satz das Urteil Rankes entgegen, daß auch in der Macht ein geistiges Element liegt, und führen zugleich als Ergänzung und Korrektur jener Auffassung Burckhardts dessen eigenes tiefes Wort (in leichter Umbildung und Umdeutung) an, daß alle Macht sich in Kraft verwandeln muß (Weltgeschichtl. Betracht. S. 32). Die Macht des nationalen Großstaates erhält dadurch erst ihre wahre und bleibende Bedeutung, daß sie mit der inneren Kraft nationaler Wesensentfaltung in Zusammenhang steht. Dieses Moment fehlt den großen Mächten der hellenistischen Staatenwelt völlig.

einzelnen Vertreter der Herrschaftskomplexe zusammen.¹⁾ Es ist begreiflich, daß in der Ausgestaltung und weiteren Entwicklung dieser Herrschaften sich dann auch besondere Zusammenhänge ausbilden, die wenigstens im gewissem Sinne eine innere, geschichtliche Zusammengehörigkeit der in dem einzelnen Staate vereinigten Ländergebiete und Bevölkerungselemente bedingen. Die Anknüpfung an orientalische Herrschaftsbildungen, wie wir eine solche bei dem Seleukidenreiche an das Großkönigtum Asiens oder beim Ptolemaeerreiche an national-ägyptische Traditionen wahrnehmen können, tragen — obgleich auch sie durchaus sekundären Charakters sind — dazu bei, das innere Zusammenwachsen der Herrschaftsgebiete zu verstärken.

Das persönliche Recht des Herrschers, das wir als die Grundlage der hellenistischen Staaten fanden, geht über auf sein Geschlecht, pflanzt sich in diesem fort. Somit trägt das persönliche Element der Herrschaftsbildungen in der hellenistischen Epoche zugleich einen ausgesprochenen dynastischen Charakter. In der wirksamen Ausbildung des dynastischen Prinzips wachsen die durch den persönlichen Willen und die persönliche Macht des Herrschers begründeten Staaten über den Charakter des Ephemereren hinaus, werden zu dauerhaften staatlichen Gebilden.

Das dynastische Prinzip ist in seiner eigentümlichen Ausgestaltung ein charakteristisches Erzeugnis der hellenistischen Periode. Es ist ein neues Element in der politischen Entwicklung des Altertums, ein Element, das in dieser Form dem Orient fehlt. Es ist vornehmlich aus den individualistischen Tendenzen hellenistischer Politik und Kultur hervorgewachsen. Wie das Prinzip persönlicher Herrschaft überhaupt, steht es in innerer Verwandtschaft und wohl auch in geschichtlichem Zusammenhange mit der griechi-

1) Von dem „Konzert“ der orientalischen Großstaaten im 6. Jahrhundert unterscheiden sich die nebeneinander bestehenden hellenistischen Reiche ebenso wie das Reich Alexanders sich von der Achaemenidenherrschaft unterscheidet (vgl. Bd. I). Sie bringen nicht, wie R. Schmidt, Allg. Staatslehre II 1 S. 182 meint, die Erneuerung der „vorpersischen Zeit“, so daß sich „der Staat der Ptolemaeer, der Seleukiden und der Antigoniden zueinander verhalten wie der Staat des Kyaxares, des Nebukadnezar, des Psammetich“. Es ist wohl eine Analogie vorhanden, aber sie darf uns nicht über den wesentlichen Unterschied in der Begründung und somit auch in dem Charakter der hellenistischen Herrschaften von jenen orientalischen Großstaaten hinwegtäuschen.

schen Tyrannis, erreicht aber erst in den großen hellenistischen Staatengründungen die volle Ausprägung seines Wesens, einen längeren Bestand und somit erst eine volle geschichtliche Wirksamkeit. Die dynastischen Staatsbildungen der hellenistischen Epoche werden dadurch charakterisiert, daß die Dynastie als solche den dauernden Zusammenhalt des Staates repräsentiert und so die Einheit des Staates erst schafft. Damit ist der unmittelbare Zusammenhang zwischen Dynastie und Reich gegeben. In den orientalischen Reichen des Altertums finden wir die Dynastie an sich nirgends als das grundlegende Element der Herrschaft. Diese erscheint vielmehr, so hoch auch ihr Träger über den Untertanen stehen mag, immer im Zusammenhange mit einem bestimmten Volke oder einem bestimmten Lande¹⁾; die Einheit des Staates und seine Herrschaftsstellung sind in diesem Volke oder Lande selbst, beziehungsweise in der Gottheit, die Volk oder Land vertritt, gegeben.²⁾ Auch im Oriente spielt die Dynastie zum Teil unstreitig eine große Rolle; wir brauchen hier nur an das Achaemenidenreich zu denken; aber gerade in diesem ist die Bedeutung der Dynastie doch darin begründet, daß sie das herrschende Geschlecht eines bestimmten Volkes darstellt. Und in demjenigen Lande, in dem der sakrale Charakter des Königtums am stärksten zur Entfaltung kommt, in Ägypten, steht dieser mit der Dynastie als solcher in keinem Zusammenhange sondern eben nur mit dem Königtum an sich, wie auch das persönliche Moment der Herrschaft für die sakrale Verehrung des Königs nicht entscheidend ist.³⁾

Auf der anderen Seite erhebt sich für uns die Frage nach dem Verhältnis der hellenistischen Dynastie zum nationalen makedo-

1) Wenn dabei diese Herrschaft durch die Kräfte eines fremden Söldnertums gestützt wird, so ändert dies an ihrem allgemeinen Charakter durchaus nichts. Die assyrische Herrschaft z. B. bleibt auch, wo sie ihre militärischen Erfolge zum Teil Söldnern verdankt, immer eine Herrschaft Assurs. Für ihren Gesamtcharakter ist es von keiner Bedeutung, ob es etwa die Dynastie Tiglatpilesars oder Sargons ist, die jene Herrschaftserfolge erringt — trotz der nicht unwesentlichen tatsächlichen Verschiedenheiten, die in ihrer Politik bestehen mögen.

2) Wie wir uns die ursprüngliche Begründung dieser Einheit vorzustellen haben, kommt hier, für die allgemeine Beurteilung der orientalischen Herrschaft, nicht in Betracht.

3) Vgl. oben S. 210.

donischen Staat. Für diesen war eben wegen seiner eigentümlich monarchischen Gestaltung die herrschende Dynastie unzweifelhaft von großer Bedeutung; sie war mit dem Leben des Volkes selbst auf das engste verwachsen. Wir werden es nicht als unwahrscheinlich bezeichnen können, daß diese traditionellen Beziehungen der makedonischen Nation zu ihrem Herrscherhause auch noch in den hellenistischen Staaten, in denen das makedonische Element ja eine so führende Rolle spielte, einen Einfluß ausgeübt haben. Die Seleukiden wie Ptolemaeer haben sich ja auch geflissentlich noch auf ihre makedonische Nationalität berufen.¹⁾ Aber die entscheidende Grundlage für die Stellung der Dynastie im hellenistischen Staate ist auch in der nationalen makedonischen Monarchie nicht zu suchen. Die Dynastie der makedonischen Monarchie ist ein Ausdruck nationalen Zusammenhanges. Die Dynastie der hellenistischen Reiche ist der Ausdruck persönlicher Herrschaft, und diese ist eben nicht an ein bestimmtes Land oder Volk geknüpft. Die Dynastie ist gewissermaßen deren Fortsetzung oder Fortbildung, die Form, in der sie zu länger dauernder Wirksamkeit gelangt.

Indessen werden hier nicht, so wird man fragen, unvereinbare Gegensätze miteinander verbunden? Besteht nicht zwischen der rein persönlichen Begründung der Herrschaft und dem Rechte der Dynastie ein Widerspruch? Denn es ist ja die Zugehörigkeit zu einem bestimmten dynastischen Zusammenhange, nicht die außergewöhnliche persönliche Fähigkeit und Kraft, die das Recht zur Herrschaft verleiht. Allein dieser Widerspruch ist bloß ein scheinbarer oder wenigstens nur ein bedingter. Denn das ist gerade das Charakteristische für die diesem dynastischen Prinzip zugrunde liegende Anschauung, daß von dem Gründer der Dynastie eigentümlich schöpferische Wirkungen ausgehen, die sich in der Dynastie verkörpern, in dieser gewissermaßen einen neuen, höheren Lebenszusammenhang, der sich weit über die gewöhnliche menschliche Sphäre erhebt, hervorrufen.

Die enge Verbindung, in der das dynastische Prinzip mit dem der persönlichen Herrschaft steht, gelangt in dem Kulte der Dynastie zu einem klaren und bezeichnenden Ausdruck. Wie der

1) Vgl. O. G. J. 239 und die hierzu von Dittenberger angeführten Stellen des Pausanias VI 3, 1. X 7, 8.

Kult des Herrschers an sich das unbedingte Herrschaftsrecht einer bestimmten Herrscherpersönlichkeit zur Geltung bringt, so bedeutet der Kult, der der Dynastie dargebracht wird, daß alles Herrschaftsrecht und alle schöpferische Tätigkeit der Herrschaft unbedingt und ausschließlich mit dem herrschenden Geschlechte verknüpft sind; er bezeichnet, daß die nämliche göttliche oder gottähnliche Potenz, die in dem Wirken des Gründers der Dynastie und des Reiches sich offenbart hat, in dem Zusammenhange der Dynastie zu fortgesetzter Betätigung gelangt. Der Kult der Dynastie wird zu einem Reichskult, der die Abhängigkeit der Existenz des Reiches von dem Bestande der Dynastie versinnbildlicht.

In der Idee des Reiches selbst liegt nun aber noch ein andres Element, das durch die Ausprägung eines sachlichen Zusammenhanges den einseitig persönlichen Charakter der hellenistischen Herrschaft nicht unwesentlich zu modifizieren scheint. Es ist das territoriale Prinzip.

Die Idee einer großen, in sich geschlossenen, räumlich zusammengefaßten Macht- und Herrschaftsbildung, die als solche eine dauernde Grundlage eines zusammenhängenden Staatsganzen bildet, läßt sich in den Staatsorganisationen der hellenistischen Periode nicht verkennen. Von Einfluß ist hierauf gewiß ebenso die in den orientalischen Vorbildern hellenistischer Herrschaft vollzogene Vereinigung großer Länderkomplexe¹⁾, wie die in der nationalen makedonischen Monarchie gegebene Ausgestaltung territorialer Machtentfaltung gewesen. Vornehmlich dürfen wir aber auch hierin wieder die Wirksamkeit jenes allgemeinen, den Tendenzen des herrschenden Individuums entsprechenden oder angepaßten rationalen Prinzipes erkennen, das wir überhaupt in dem politischen Leben unsrer Epoche vorherrschend finden. Es sind die Gesichtspunkte politischer und militärischer Zweckmäßigkeit, die vor allem die Zusammenfassung bestimmter Ländergebiete als einer räumlich zusammenhängenden einheitlichen Herrschaft begründen und rechtfertigen. So hat man in dem Lande, in dem jene Gesichtspunkte rationaler Politik am erfolgreichsten zur Durchführung gelangt sind, im ptolemaeischen Ägypten, mit Recht die Verwirklichung

1) Aus der weiteren im Text gegebenen Darlegung wird aber zugleich der wesentliche Unterschied von den orientalischen Bildungen erhellen.

des Gedankens des geschlossenen Staates innerhalb natürlicher Landesgrenzen¹⁾ gesehen.

Die nivellierende und ausgleichende Richtung, die den rational-individualistischen Tendenzen der hellenistischen Periode eigen ist, kommt auch dem Boden als der politischen Grundlage der Herrschaftsorganisation in gewissem Sinne zugute. Wie in kultureller Beziehung in der Idee der Oekumene die gleichmäßige Bedeutung der kulturfähigen Erde als des Schauplatzes einheitlichen menschlichen Kulturlebens zum Ausdruck gelangt und so die ursprünglichen, auf religiöser und politischer Besonderheit ruhenden Unterschiede der verschiedenen Länder hinter dem einheitlichen Zusammenhange allgemein menschlichen Kulturbodens zurücktreten, so macht sich auch in den umfassenden politischen Bildungen des Hellenismus ein ähnliches ausgleichendes und verbindendes Element geltend in dem territorialen Zusammenhange, der die in gleicher Herrschaftsorganisation vereinigten Gebiete als gleichmäßigen Schauplatz eines einheitlichen Herrschaftsrechtes erscheinen läßt. Für die besondere Vorzugsstellung einer bestimmten Landschaft als des Stammeslandes eines bestimmten herrschenden Volkes ist in dieser territorialen, durch persönliche Herrschaftszwecke begründeten Herrschaftsorganisation kein Raum mehr; der für die orientalischen Großreiche charakteristische Unterschied zwischen einem herrschenden Lande und untertänigen Landschaften²⁾ verschwindet gegenüber der gleichmäßigen Durchdringung aller Gebiete des Staates mit der einheitlichen Kraft und den einheitlichen Aufgaben des nämlichen politischen Herrschaftsprinzipes.

Diese territoriale Einheit des Staates hat nun aber keine selbstständige Bedeutung in dem Sinne, daß sie etwa unabhängig

1) Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch.³ S. 223. Es war natürlich hierbei von der größten Bedeutung, daß sich die ptolemäische territoriale Herrschaft an die historische Gestalt des Pharaonenreiches anlehnen konnte, wie umgekehrt in der Seleukidenherrschaft die Idee der Nachfolge des asiatischen Großkönigtums der territorialen Geschlossenheit des Reiches Abbruch getan hat.

2) Man hat neuerdings in dem Reich „der Länder“, das unter Kyros' Herrschaft zusammengefaßt war, eine Art von „vereinigten Staaten“ Vorderasiens sehen wollen (so Prašek, Geschichte der Meder und Perser I). Indessen diese Unterscheidung der Herrschaft des Kyros von der späteren Gestalt des Achaemenidenreiches ist nicht genügend begründet.

von der Herrschaft einer bestimmten Herrscherpersönlichkeit oder Dynastie bestehen könnte. Sie erwächst vielmehr vor allem aus der gleichen Beziehung aller Teile des Staatsterritoriums auf die nämliche persönliche oder dynastische Herrschaft. Das Territorium des Staates bleibt in der hellenistischen Periode immer Objekt der Herrschaft. Es wird nicht Subjekt oder selbständiger Repräsentant bestimmter politischer Rechte, wie dies im mittelalterlich-modernen territorial-ständischen Staate geschieht¹⁾; die Einheitlichkeit des Staatsgebietes ist auch nicht, wie für unsere heutige Staatsanschauung²⁾, der selbständige Ausdruck einheitlichen staatlichen Lebens, unteilbarer Staatssouveränität. So sehr wir auch hervorheben dürfen, daß in den territorialen Gestaltungen der hellenistischen Staaten ein Moment gegeben war, das — neben andren — zu dauernden, auch geschichtlich wirksamen Zusammenhängen politischen Lebens führen konnte, so können wir doch nicht verkennen, daß dieser territoriale Charakter nicht in Widerspruch mit der persönlich-dynastischen Begründung der hellenistischen Herrschaftsbildungen steht. In der Verbindung von Dynastie und Territorium, die die hellenistischen Reiche charakterisiert, ist die Dynastie das grundlegende und stärkere Element.³⁾

So tritt uns der eigentümliche Charakter der Staatenbildungen der hellenistischen Periode, je umfassender wir ihn zu betrachten suchen, immer deutlicher entgegen. Es ist eine persönlich-dynastische Herrschaft, die nicht aus einem bestimmten Lande oder Volke hervorgewachsen sondern gewissermaßen von oben her über einen bestimmten Herrschaftsbezirk ausgebreitet ist.

1) Vgl. hierüber v. Below, Territorium u. Stadt, S. 248 ff.

2) Vgl. hierzu Jellinek, Allg. Staatslehre² S. 381 ff.

3) Erst im römischen Kaiserreich gelangt der territoriale Zusammenhang des Reiches an sich zu größerer Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Auch hier fehlt es zwar nicht an dynastischen Tendenzen, die denen der hellenistischen Periode durchaus verwandt sind, — ich erinnere z. B. an den Kult der gens Flavia unter Domitian (Suet. Domit. 5) —, aber dieses dynastische Element ist nicht wie in der hellenistischen Zeit das primäre, und wenigstens der Idee nach wird noch der Zusammenhang des Reiches mit dem ursprünglich herrschenden römischen Volke festgehalten. Vornehmlich aber tritt das römische Reich in Verbindung mit der Idee der Oekumene und wird zu deren dauernder politischer Organisation, die als solche natürlich von dem Bestand einer Dynastie unabhängig ist.

Dem entspricht es, daß dieser Herrschaft besondere technisch ausgebildete Herrschaftsorgane zur Seite stehen, die ebenfalls ursprünglich nicht innerlich mit dem Lande verwachsen sondern durch ein rein persönliches Verhältnis mit dem Herrscher oder der Dynastie verbunden sind. Sie bilden als ein dem Willen des Königs gefügiges Beamtentum und als ein schlagfertiges Söldnertum¹⁾ die hauptsächlichlichen Stützen der neuen monarchischen Gewalten. Die ursprüngliche Grundlage für die bevorzugte Stellung dieser Elemente ist die makedonische oder hellenische Nationalität. Aber das ist das Charakteristische für die Entwicklung des hellenistischen Staates, daß jenen nationalen Verhältnissen keine selbstständige Bedeutung mehr zukommt. Die nationalen Elemente sind durch ihre rein technische Verwendung und Bestimmung im Dienste individualistischer Herrschaftsbestreben umgebildet; sie sind zu einer herrschenden Gesellschaft geworden, die im Gefolge der neuen Herrscherdynastien die einzelnen hellenistischen Reiche mit ihrem Einflusse überzieht. Bereits Alexander hat den Grund zu dieser Entwicklung gelegt, indem er das bisher geschlossene makedonische Volkstum zu einer seinen Weltherrschaftsplänen dienstbaren militärischen Macht umgestaltete und das Hellenentum seiner selbständigen politischen Stellung entkleidete und nur als vornehmstes Kulturelement seines Weltreiches verwandte. Unter seinen Nachfolgern, am entschiedensten unter den Ptolemaern, kam diese Entwicklung zu ihrer Vollendung.

Wir haben vorher die innere Verwandtschaft hervorgehoben, die den persönlich-dynastischen Herrschaftsbestreben der hellenistischen Monarchien mit den Tendenzen der griechischen Tyrannenherrschaften, namentlich der großen westgriechischen Tyrannis eines Dionysios und Agathokles, eignet. Wir erkennen aber auch leicht die besonderen begünstigenden Momente, die den Machtbildungen des hellenistischen Königtums eine größere Festigkeit und dauernderen Erfolg verbürgen. Während die griechische Tyrannis nur ein persönliches Machtelement zur Voraussetzung hat, während sie

1) Daß zu der Bedeutung des Söldnertums in der hellenistischen Epoche schon gewisse Analogien in einzelnen Perioden der altorientalischen Herrschaft vorliegen — ich erinnere vor allem an das neue thebanische Reich und die XXVI. ägyptische Dynastie wie auch an die assyrische Herrschaft, — darauf braucht hier nur kurz hingewiesen zu werden.

weiter sich auf dem Boden der Polis erhebt und somit die Traditionen stadtstaatlicher hellenischer Entwicklung von vornherein gegen sich hat, haben die großen östlichen Monarchien als Kern ihrer Herrschaft ausgedehnte (orientalische) Herrschaftskomplexe, die auf jahrhundertelangen Herrschaftstraditionen beruhen. Dazu kommt noch ein zweites, wichtiges Moment. Die hellenistischen Reiche bauen sich auf einem, allerdings zum Werkzeuge persönlich-dynastischer Zwecke umgebildeten, ursprünglich nationalen Elemente, dem makedonischen Heere, auf, das in seinem eigentümlichen Wesen ein starkes Fundament des Zusammenhaltes bezeichnet. So besitzt die hellenistische Monarchie schon in den Grundlagen ihrer Herrschaft eine viel größere Festigkeit als die griechische Tyrannis und vermag deshalb viel leichter zur Bildung wirklicher Dynastien und wirklicher Reichsgewalt zu gelangen.

Das staatliche Leben der hellenistischen Reiche ist ein im vollen Sinne des Wortes monarchisches. Der König ist nicht bloß der vornehmste Vertreter staatlicher Gewalt, wie es der makedonische Volkskönig war; noch weniger ist er etwa nur ein exekutives Organ einer in der Gesamtheit des Volkes ruhenden Gewalt, wie dies beim spartanischen Königtum der Fall war. Das staatliche Leben konzentriert sich nicht nur in der Person des Herrschers sondern wurzelt geradezu in dieser. Ein Staatsvolk (*δημος*) im Sinne des Bürgertums der hellenischen Polis gibt es als solches in der hellenistischen Monarchie überhaupt nicht. Nur das makedonische Reich bildet in dieser Beziehung eine Ausnahme, insofern es noch auf national-makedonischer Grundlage ruht. Das Volk ist im allgemeinen bloß Objekt der Regierungsgewalt, nicht Subjekt irgendwelcher öffentlicher Rechte, nicht selbständiger Träger einer staatlichen Aufgabe.¹⁾ Die hellenistische Monarchie hat nicht wie die Polis eine in bestimmten Gesetzen ausgeprägte Verfassung. Eine dauernde gesetzliche Ordnung des Staates, die außerhalb des souveränen Machtbereiches des Königs oder sogar über seinem Willen stände, ist nicht vorhanden. Das Gesetz des Staates verschmilzt vielmehr mit der Person des Herrschers; es wird durch seinen persönlichen Herrscherwillen, der in der unbedingten Über-

1) Die besondere Stellung der griechischen Städte, namentlich im Seleukidenreiche, steht nur scheinbar hiermit im Widerspruch.

legenheit des Herrschers über die Untertanen seine Begründung und Rechtfertigung findet, dargestellt. Die verordnende Gewalt des Königs vertritt die Stelle des Gesetzes.

Die monarchische Gestaltung des hellenistischen Staatswesens findet in den persönlichen Vorrechten und Ehrenbezeugungen, die dem Herrscher zuteil werden, ihren bezeichnenden Ausdruck. Gerade auf diesem Gebiete ist das Vorbild des Orientes vor allem von Bedeutung gewesen, weil in den orientalischen Herrschaftsformen die große Kluft, die den König von den Untertanen trennte, zu besonders starker Ausprägung gelangt war. Die Führung des Königstitels, die im Anfang von Alexanders des Großen Regierung noch nicht vorherrschte aber im Verlaufe dieser Regierung immer mehr zur Geltung kam¹⁾, wird in der hellenistischen Periode die allgemeine Regel und durch die Zählung nach den Königsjahren die Grundlage der Datierung. Die besonderen Insignien der königlichen Tracht, Diadem, Zepter, Purpurmantel usw., lassen die Überlegenheit königlicher Würde äußerlich in glänzende und charakteristische Erscheinung treten. Am deutlichsten aber können wir die einzigartige Bedeutung, die der Person des Herrschers für die Herrschaftsbildungen selbst zukommt, im Königs kult erkennen.

Der hellenistische Herrscher kult, — der zugleich das Vorbild des römischen Kaiserkultes geworden ist — muß als ein eigentümliches Erzeugnis der hellenistischen Epoche, der in ihr wirksamen Ideen und Herrschaftsbestrebungen gelten.²⁾ Er steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Wesen hellenistischer Herrschaft selbst, bringt die Begründung des hellenistischen Königtums auf das persönliche Herrschaftsprinzip zu charakteristischem Ausdruck. Er ist hervorgewachsen aus religiösen Anschauungen und politischen Bestrebungen des Hellenentums, bezeichnet aber zugleich deren wesentliche Fortbildung und Neugestaltung unter dem Einfluß großer Ereignisse und tiefgreifender Umwälzungen und vornehmlich auf dem Boden orientalischer Herrschaftstraditionen und Machtverhältnisse. Er ist weder griechischer Heroenkult noch orientalisches Gottkönigtum. Dieses orientalische Gottkönigtum ist überhaupt in dem Umfange, wie man meistens annimmt, für diejenigen Länder, die für

1) Vgl. Bd. I S. 293.

2) Die genauere Ausführung und Begründung der folgenden Darlegung ist in Beilage II gegeben.

uns hier allein in Betracht kommen können, geschichtlich nicht nachweisbar. Es hat außer in Ägypten, das seinen eigentlich klassischen Boden darstellt, soweit wir jetzt wissen, nur in der altbabylonischen Herrschaft bestanden. Das achaemenidische Großkönigtum, in dessen Nachfolge Alexander in gewissem Sinne eingetreten ist, kennt keine göttliche Verehrung des Herrschers, und Nachfolger der Pharaonenherrschaft ist Alexander nur in Ägypten selbst gewesen. Der Besuch des Ammonheiligtums steht mit dieser Nachfolge der Pharaonen in keinem Zusammenhange. Wenn somit der unmittelbare Einfluß, den wir dem Vorbilde orientalischen Gottkönigtums auf den göttlichen Charakter der Herrschaft Alexanders und seiner Nachfolger zuschreiben können, wesentlich eingeschränkt werden muß, so werden wir andererseits die allgemeine Bedeutung, die das orientalische Regiment, namentlich der Achaemeniden, hierfür gehabt hat, um so entschiedener hervorheben müssen. Die unumschränkte Machtfülle des asiatischen Großkönigtums, die zwischen der Person des Herrschers und der Masse der Untertanen eine große, unausfüllbare Kluft entstehen ließ, und die ungeheure Ausdehnung seines Machtgebietes haben unstreitig auf die gewaltige Steigerung der persönlichen Herrschaft, wie sie uns im hellenistischen Königtum entgegentritt und gerade im Herrscherkulte zu so wirksamer Ausprägung gelangt ist, fördernd eingewirkt.

Der griechische Heroenkult ist mit dem hellenistischen Königtum durch wesentliche Beziehungen verknüpft, aber er ist durchaus nicht mit ihm identisch sondern bezeichnet nur eine wichtige Vorstufe der sakralen Herrscherverehrung. Diese selbst ist zu erklären aus dem Zusammentreffen innerer Entwicklung hellenischer Anschauung, insofern als diese in der gottähnlichen Fähigkeit und dem göttlichen Rechte des starken Individuums gipfelt, und der äußeren Umwandlung aller politischen Lebensbedingungen, die diese Selbstherrlichkeit des herrschenden Individuums fähig macht, sich zur unbedingten Norm und zur gründenden und erhaltenden Kraft alles politischen Lebens zu erheben. Es ist zunächst die tief in alle Lebensverhältnisse eingreifende schöpferische Initiative einer unvergleichlichen Herrscherpersönlichkeit, der Alexanders, die das Vorbild, wie für die hellenistische Herrschaft überhaupt, so auch für den hellenistischen Herrscherkult schafft. Die göttliche Verehrung, die er schon bei seinen Lebzeiten fordert, die er dann vor

allem nach seinem Dahinscheiden in weitestem Umfange erhält, bildet die Grundlage, auf der sich das göttliche Herrschaftsrecht seiner Nachfolger entwickelt. Ihm zur Seite oder an seine Stelle tritt dann das selbständig gewordene Recht der Diadochenherrschaften. Mit dem Kulte Alexanders verbindet sich dem entsprechend der Kult seiner Nachfolger, wie es im ptolemaeischen Reiche der Fall ist, wo das göttliche Recht der ptolemaeischen Dynastie vor allem in ihrem Zusammenhange mit Alexander erwächst und sich ausprägt, oder dieser erscheint als selbständiger Kult, der in dem eigenen Rechte der neuen Dynastie seinen Ausdruck findet, wie wir es in dem Reiche der Seleukiden wahrnehmen.

Der Herrscherkult trägt, wenigstens ursprünglich, griechische, nicht orientalische Formen, er tritt zunächst vornehmlich in den Kreisen des abhängigen Griechentums auf und ist vor allem auf die Griechen berechnet. Sowohl die einzelnen griechischen Städte, die von den Herrschern gegründet werden, wie die Vereinigungen griechischer Gemeinden, die auf ihre Initiative oder unter ihrem Schutz sich vollziehen, empfangen in diesem Kulte den charakteristischen Ausdruck ihrer politischen Existenz. Wir dürfen vielleicht sagen, daß die sakrale Verehrung des neuen Königtums ein Mittel wurde, um das Königtum überhaupt, das sonst den Griechen leicht als eine Tyrannis erscheinen konnte, in den griechischen Kreisen einzubürgern und die hergebrachten Formen autonomen Lebens der Polis mit den politischen Anforderungen der neuen Großmachtsbildungen auszusöhnen. Das politische Abhängigkeitsverhältnis wird dadurch gemildert, daß es in die Formen einer in religiösen Institutionen ausgeprägten Abhängigkeit, die der Selbstbestimmung griechischer Gemeinden einen gewissen Raum und der eigenen Empfindung der den Kult Darbringenden einen gewissen Anteil zu gewähren scheint, gekleidet wird.

In seiner vollen Bedeutung erscheint der Herrscherkult erst dann, als er zum offiziellen Reichskulte in den hellenistischen Großstaaten und somit zu einer für den gesamten Zusammenhang des Reichs gültigen Einrichtung der neuen Staatsbildungen geworden ist. Dies ist sowohl im Ptolemaeerreiche wie in der seleukidischen Monarchie geschehen. Die Eponymie des jährlich wechselnden Priestertums des Königs tritt der Datierung nach seinen Regierungsjahren zur Seite. Mit dem Kulte des regierenden Königs wird der Kult des

königlichen Hauses, der gesamten Dynastie verbunden. Wir kennen diesen offiziellen Reichskult am genauesten aus dem Reiche der Ptolemaeer, wo wir ihn zum Teil bis in seine einzelnen Entwicklungsstadien verfolgen können. Aber auch für das Gebiet seleukidischer Herrschaft dürfen wir dem Herrscherkulte eine große Bedeutung beimessen, ja wir dürfen vielleicht die Behauptung wagen, daß bei den eigentümlichen Schwierigkeiten, denen die Herstellung der Reichseinheit in der seleukidischen Monarchie begegnete, hier der Königs-kult, insofern er den Zusammenhang der organisatorischen Einheit des Reiches mit der Person des Herrschers zur Darstellung brachte, eine besondere Wichtigkeit für den Zusammenhalt der Reichsorganisation gewonnen hat.

Das erste sichere Beispiel des Kultes des lebenden Herrschers als eines offiziellen Staatskultes haben wir aus der Regierung des Ptolemaeos Philadelphos (hier seit ungefähr 270 v. Chr.), aber wir vermögen nicht mit Bestimmtheit darüber zu urteilen, ob nicht schon vorher in den Diadochenmonarchien ein solcher Kult begründet worden ist. Für die Einführung des Kultes des regierenden Königs im ptolemaeischen Reiche unter Philadelphos mag die Tatsache, daß die göttliche Verehrung des lebenden Herrschers im Pharaonenlande seit alten Zeiten heimisch war, nicht ohne Bedeutung gewesen sein. Aber die Grundlage für diesen Kult hat die Pharaonenverehrung sicherlich nicht gebildet, schon aus dem Grunde nicht, weil der Ptolemaeerkult in griechischen Formen ausgeprägt ist. Auch zeigt die Verehrung der einzelnen Herrscherpaare der ptolemaeischen Dynastie als der „rettenden Götter“ (Götter-Soteren), der „Götter-Geschwister“, der „wohltuenden Götter“ (Euergetai) usw. eine Individualisierung des Kultes, die der alten Pharaonenverehrung völlig fremd ist.

Es ist begreiflich, daß die für die Begründung des Herrscherkultes entscheidenden Momente im Verlaufe der Entwicklung der hellenistischen Monarchie in dem Maße zurücktreten, als der Königs-kult in dem traditionellen Herrschaftsbestande der Dynastie zu einer dauernden und festen Institution wird, die den Zusammenhang mit der ursprünglichen Bedeutung des persönlichen Momentes der Herrschaft nicht mehr im vollen Maße erkennen läßt. Hier ist auch die Brücke zu einer stärkeren Orientalisierung des Kultes gegeben, wie wir diese in Ägypten namentlich schon seit

der Regierung des Ptolemaeos Epiphanes in der immer deutlicheren Anlehnung an das Vorbild der Pharaonenherrschaft wahrnehmen können. Wenn ursprünglich die Könige der ptolemaeischen und seleukidischen Dynastie sich von ihren orientalischen Untertanen eine Ehrung in den Formen orientalischer Unterwürfigkeit gern gefallen ließen, so gewannen allmählich diese Formen auf die Herrschaft selbst größeren Einfluß. Die immer deutlichere Bezeichnung des göttlichen Charakters der Herrschaft zum Teil durch den Gottesnamen selbst, weiter durch das Emblem der Strahlenkrone u. a., die Häufung der Beinamen in der Titulatur der Könige¹⁾ sind für die weitere Entwicklung des Herrscherkultes charakteristisch.

Wie der einzigartige Wert, den die Person des Herrschers für den Staat hat, in dem Kulte, der ihm dargebracht wird, zum Ausdruck gelangt, so werden die wichtigsten Ereignisse und Zeitpunkte seines persönlichen Lebens zugleich als bedeutungsvolle Momente im Gesamtleben des Staates gefeiert und so vor allem der Geburtstag des Herrschers und der Tag seines Regierungsantrittes festlich begangen.²⁾

Zwei besondere Tatsachen mögen noch dazu dienen, uns den eigentümlichen Charakter dieses neuen monarchischen Staates zu veranschaulichen, der Eid, der bei der Person des Königs, zum Teil auch bei der gesamten Dynastie, geleistet wird, und das Auftreten des Bildes des Herrschers auf den Münzen. Der „königliche Eid“ (*βασιλικὸς ὅρκος*) wird öfters in ptolemaeischen Urkunden genannt und gilt als höchste und sicherste Bezeugung für die Wahrheit einer Aussage und die Tatsächlichkeit einer Handlung oder eines Verhältnisses. Wir haben jetzt schon aus der früheren ptolemaeischen Zeit, aus der Regierung des Philadelphos und des Euergetes I., eine Reihe von solchen Eidesformeln, die uns die Wichtigkeit des königlichen Eides für das staatliche und wirtschaftliche Leben des Ptolemaeerreiches bekunden.³⁾ Auch im

1) Vgl. hierüber meine Nachweise Rh. Mus. Bd. 52 S. 65 ff.

2) Die Feier des Geburtstagsfestes des Königs im persischen Reiche (Plato Alkib. I 121^a. Her. IV 110. E. Meyer, Gesch. d. Altert. III S. 40 f.) trägt einen anderen Charakter.

3) Die älteste Formel lautet auf den König Ptolemaeos selbst, den jugendlichen Mitregenten Ptolemaeos und die Schwester-Gemahlin des Königs Arsinoe

Seleukidenreiche fehlt es nicht ganz an Belegen für einen derartigen, auf die Person des Königs geleisteten Eid. In der berühmten, unter Seleukos II. abgefaßten Inschrift, die einen Sympolitievertrag zwischen Smyrna und den Kolonisten von Magnesia enthält¹⁾, wird in dem die Sympolitie bekräftigenden Eidschwur neben den Göttern die Tyche des Königs Seleukos genannt.²⁾ Die Prägung der Münzen mit dem Bilde des Königs wird schon in der ersten Generation der Diadochen, wenigstens im ptolemaischen und seleukidischen Reiche, die Regel.³⁾ Es ist dies eine außerordentlich bedeutsame und lehrreiche Tatsache, weil sie uns zeigt, daß jetzt an die Stelle der Götter oder wenigstens ihnen zur Seite, als die den Staat vertretenden und schützenden Gewalten, die Könige treten.

Die Herrschaft des hellenistischen Königtums ruht auf sich selbst, auf dem unbedingten Rechte der Persönlichkeit des Herrschers und auf dem Rechte der Dynastie, die gegenüber der Masse der Untertanen einen höheren Lebenszusammenhang repräsentiert. Dieses innere Recht der Dynastie, das sie von allen anderen Gewalten unabhängig macht, gelangt eben vor allem in dem Kulte, der dem gesamten Herrscherhause dargebracht wird, zur Geltung und findet noch einen weiteren, den Nimbus der Dynastie steigernden Ausdruck in der Anknüpfung ihrer Genealogie an große Götter oder Heroen. So leiten die Seleukiden ihren Stammbaum von Apol-

[Philadelphos] (Petrie-Pap. III 56^a), die nächste auf den König und Arsinoë, die Götter-Geschwister, (Petrie-Pap. III 56^b); dann haben wir eine weitere Eidesformel aus dem 34. Regierungsjahr des zweiten Ptolemaeos, auf den König und Arsinoë Philadelphos, die Götter-Geschwister, und die Götter-Soteren (Ptolemaeos I. und seine Gemahlin) lautend (Hibeh-Pap. I 38), und endlich unter Euergetes auf den König Euergetes und seine Gemahlin Berenike und die Götter-Geschwister und die Götter-Soteren und Isis und Serapis und die anderen Götter (Elephantine-Pap. ed. Rubensohn nr. 7. 22. 23). Vgl. auch Petrie-Pap. II 46^a = III 57^a usw. Wir können somit die Entwicklung dieser Eidesformel ziemlich genau verfolgen. Von der Person des Königs aus wird die ganze Dynastie in ihrem dermaligen Bestande in den Eid hineingezogen und dann weiter vor allem auch diejenigen Gottheiten, die in besonderer Beziehung zum ptolemaischen Herrscherhause stehen.

1) O. G. J. 229 = Michel 19.

2) Dies dürfte mit dem *genius Caesaris* in der römischen Kaiserzeit wohl ziemlich gleichbedeutend sein.

3) In das makedonische Königtum unter Kassandros und den älteren Antigoniden findet diese Prägung mit dem Bilde des Königs noch keinen Eingang.

lon¹⁾), die Ptolemaeer auf der einen Seite von Herakles, auf der anderen von Dionysos, somit also im letzten Grunde von Zeus²⁾), ab.

Daß gegenüber diesem eigenen Rechte des Königtums das ursprüngliche Recht des makedonischen Volkes, das in der seleukidischen und ptolemaeischen Monarchie vornehmlich durch das Heer vertreten wurde, einen Einfluß auf die Besetzung des Königs-thrones auszuüben³⁾), durchaus in den Hintergrund trat, ist bereits in anderem Zusammenhange hervorgehoben worden. Die Anerkennung des Königs durch das Heer war im allgemeinen ein rein formaler Akt und bedeutete mehr die Verpflichtung zum Treuschwur⁴⁾ als eine wirkliche Bestätigung des Rechtes der Herrschaft⁵⁾. Nur in Ausnahmefällen, wenn infolge von Thronstreitigkeiten Wirren eintraten, konnte die Stellung des Heeres zu einer größeren Bedeutung gelangen.

Für die Übertragung der Königswürde an den Nachfolger waren, wie wir an sich voraussetzen müßten und wie es auch in den geschichtlichen Tatsachen seine Bestätigung findet, bestimmte rechtliche Normen, die sich an das Thronfolgerecht des makedonischen Königtums anschlossen, in Geltung. Im allgemeinen herrschte der Grundsatz der Thronfolge des Erstgeborenen. Von einer Anwendung

1) O. G. J. 219, 227, 237; vgl. auch Just. XV 4, 3 ff.

2) Vgl. z. B. O. G. J. 54. Theokr. XVII. Daß Ptolemaeos I. selbst schon seine Abstammung von Lagos in bezeichnender Weise zurücktreten ließ, ergibt sich aus der Nennung seines Namens in den Urkunden ohne Beifügung des Vaternamens — ein Schluß, der dadurch noch verstärkt wird, daß neben Ptolemaeos sein Bruder Menelaos als Sohn des Lagos genannt wird (Elephantine-Pap. nr. 2; vgl. die Bemerkung von Rubensohn S. 26). Ich hebe dies besonders hervor gegenüber der Auffassung von Wilamowitz, Phil. Unters. XVIII S. 153, 1 und Beloch, Gr. Gesch. III 1 S. 369, 1.

3) In normalen Verhältnissen handelte es sich ja auch in der früheren makedonischen Zeit nur um eine Anerkennung der auf dem Erbrecht beruhenden Übertragung der königlichen Würde.

4) Polyb. XV 25, 11.

5) Beloch, Gr. Gesch. III 1 S. 385 scheint mir der Mitwirkung des Volkes oder des Heeres eine zu große Bedeutung beizumessen. Gerade auch die von ihm angeführte Stelle Polyb. XV 25 spricht für die oben im Texte dargelegte Auffassung. — Auch in dem Falle der Übertragung der Regierung Ägyptens an Philadelphos durch seinen Vater Soter (Just. XVI 2, 7) handelt es sich mehr um den Versuch, das Volk der Thronfolge günstig zu stimmen, seine Sympathien für den Nachfolger des Soter zu gewinnen, als um eine wirkliche Bestätigung der durch Soter geordneten Thronfolge.

der Normen des griechischen Privatrechts¹⁾ — im Sinne einer Teilung der Herrschaft unter die gleichberechtigten männlichen Erben — kann nicht die Rede sein, da die Herrschaft durchaus als eine einheitliche gegolten hat²⁾. Die Mitregentschaft, die wir im gemeinsamen Königtum Antigonos' I. und seines Sohnes Demetrios, dann weiter sowohl im ptolemaeischen wie namentlich im seleukidischen Reiche treffen, bedeutet im allgemeinen und in der guten Zeit hellenistischer Monarchie keine Teilung der Herrschaft sondern bezeichnet vor allem die Designierung des Mitregenten zum dereinstigen Nachfolger, etwa so wie es in der römischen Kaiserzeit seit Hadrian durch Verleihung des Titels Caesar an den praesumptiven Nachfolger geschehen ist. Wenn in der früheren Zeit des seleukidischen Königtums eine wirkliche Mitregentschaft stattfindet, wie wir eine solche in der bei Lebzeiten Seleukos' I. erfolgten Übertragung der Herrschaft über die östlichen Landschaften an Antiochos anzuerkennen haben, so findet diese in den besonderen Aufgaben des seleukidischen Reichsregimentes ihre Erklärung und beeinträchtigt nicht den einheitlichen Charakter des seleukidischen Staatswesens. Eine Teilung der Herrschaftsgebiete begegnet uns erst zur Zeit des Verfalls der hellenistischen Monarchie, vornehmlich in der späteren Entwicklung des ptolemaeischen Königtums, in der auch zuerst eine wirkliche Mitregentschaft der Königinnen auftritt. In besonderen Fällen sind auch schon in der früheren Zeit Kriege, wie sie zwischen den jüngeren Söhnen des Kassandros oder zwischen Seleukos II. und seinem Bruder Antiochos Hierax entbrannten, zur Entscheidung über die Erbfolge

1) Vgl. Mitteis, Reichsrecht u. Volksrecht S. 319 ff.

2) Der Versuch Stracks, *Dynastie d. Ptolemaer* S. 94 ff., nach der Analogie des griechischen Privatrechts eine wesentliche Gleichberechtigung der männlichen Erben im ptolemaeischen Königshause als wahrscheinlich zu erweisen, kann nicht als gelungen angesehen werden. Er beruht auch auf der unrichtigen Voraussetzung, daß der Gesichtspunkt einer nach den Normen privatwirtschaftlicher Nutzung des Landes erfolgten Staatsverwaltung, wie er für das ptolemaeische Regiment gewiß zutreffend ist, auch auf das Staatsrecht Anwendung finden könne. An einen solchen patrimonialen Herrschaftsbegriff, wie wir ihn im merowingischen und karolingischen Staate und später in dem territorialen Fürstentum der mittelalterlich-modernen Periode finden, dürfen wir beim hellenischen wie hellenistischen Staate, überhaupt wohl beim Staate des Altertums nicht denken.

angefacht worden. Die allgemeine Regel der Thronfolge des ältesten Sohnes hat natürlich tatsächlich auch manchen Schwankungen unterlegen. Der Wille des Königs selbst konnte in besonderen Fällen auch einem anderen, von ihm bevorzugten Sohne die Erbfolge zuwenden. Vor allem sind aber hier die verschiedenen Ehen, die von den hellenistischen Herrschern nach- und nebeneinander — aus politischen wie aus Gründen persönlicher Neigung — abgeschlossen wurden, von Bedeutung gewesen. Wir dürfen im allgemeinen als Grundsatz aufstellen, daß eine unter den Gemahlinnen des Königs als die eigentlich rechtmäßige galt und daß deren ältestem Sohne in der Regel die Thronfolge zufiel. Diese Gemahlin war es auch, der die eigentlichen Ehrenrechte der königlichen Stellung, vor allem der Titel der Königin¹⁾, zukamen.

Die Ausbildung der besonderen Stellung und des besonderen Rechtes der Dynastien hatte zur Folge, daß für die Heiraten der hellenistischen Herrscher der Grundsatz der Ebenbürtigkeit immer mehr zur Anerkennung gelangt. Wenn auch politische Gründe bei der Verbindung verschiedener Herrscherhäuser durch gegenseitige Heiraten eine große Rolle spielten, so kam dabei doch gewiß auch die Anschauung zur Geltung, daß nicht bloß die Fürsten sondern auch die Fürstinnen als solche geboren werden, daß eine unebenbürtige Ehe als eine die Stellung der Dynastie herabdrückende betrachtet werden müsse. Die Tendenz, die Dynastie zu einer in sich selbst möglichst geschlossenen zu machen, ist in der Herrschaft der Ptolemaeer am stärksten und eigentümlichsten ausgeprägt. Die Geschwisterheirat, die ursprünglich auch besondere politische Gründe haben mag²⁾, steht wohl auch mit jener Tendenz in Zusammenhang, die, wie es scheint, auch in der ausschließlichen Führung des Namens Ptolemaeos, wenigstens seitens aller regierenden Glieder des Hauses, und in dem starken Überwiegen des Bildes des Begründers der ptolemaeischen Herrschaft auf den Münzen der Ptolemaeer ihren Ausdruck findet.

1) Auch der Ehrentitel „Schwester“ ἀδελφή ist im ptolemaeischen Reiche (vgl. vornehmlich O. G. J. 56. 60), wahrscheinlich auch im seleukidischen (vgl. vor allem O. G. J. 219), der Königin zuerteilt worden. Das Auftreten dieses Titels ist vielleicht erst eine Folge der Geschwisterheirat.

2) Vgl. hierüber die Ausführungen von Strack, *Dynastie d. Ptolemaeer* S. 83 ff.

Die zentrale Bedeutung, die im hellenistischen Staate der Person des Monarchen als des Trägers aller staatlichen Aufgaben und der Quelle alles öffentlichen Rechtes eignet, zeigt sich in den verschiedensten Beziehungen und Ausprägungen des staatlichen Lebens.

Die königliche Residenz wird jetzt der Mittelpunkt des Staates, vom Hof des Königs gehen alle wichtigen staatlichen Akte und Geschäfte aus; das staatliche Leben ist nicht mehr ein öffentliches, wie in der griechischen Polis sondern spielt sich in seinen entscheidenden Impulsen in der persönlichen Umgebung des Herrschers ab. Die Audienzen (*χορηγιασμοί*), die der König erteilt, die allgemeinen Anweisungen (*προστάγματα*), die er erläßt, die besonderen Entscheidungen, die er in Form von königlichen Schreiben (*ἐπιστολαί*) trifft, lassen uns in gleicher Weise erkennen, wie das gesamte Leben des Staates wenigstens grundsätzlich, und in der besten Zeit der hellenistischen Monarchie in weitem Umfange auch tatsächlich, sich auf dem persönlichen Willen und auf dem politischen Handeln des Königs aufbaut.

Die wichtigsten politischen Beschlüsse werden in den Sitzungen des Staatsrates (*συνέδριον*)¹⁾, die im Beisein des Königs und unter seinem persönlichen Vorsitz abgehalten werden, gefaßt. Dieser Staatsrat ist in seiner Zusammensetzung durchaus vom König abhängig, denn er besteht aus denen, die das Vertrauen des Herrschers zu den Beratungen beruft, vorwiegend natürlich den höchsten staatlichen und militärischen Würdenträgern²⁾. Das Syndedrion ist im formellen Sinne nur beratendes Organ des Königs, übt aber natürlich tatsächlich einen großen Einfluß aus.

Das königliche Pagenkorps, in dem bereits unter Philipp II. die Söhne der makedonischen Vornehmen in der unmittelbaren Umgebung des Königs erzogen wurden³⁾, bildet die Pflanzschule, in der

1) Vgl. z. B. Polyb. V 41.

2) Dieses Syndedrion hat sich aus der älteren makedonischen Institution der Genossen oder „Freunde“ des Königs, die von diesem zu wichtigen Beratungen zugezogen werden, die wir jedenfalls schon zu Alexanders des Großen Zeit eine bedeutende Rolle spielen sehen (vgl. z. B. Arr. I 25, 4), entwickelt. Die Ausbildung der Rangklassen der „Verwandten“, „ersten Freunde“ usw., die namentlich im ptolemaischen Aegypten seit Epiphanes stark hervortreten, gehört erst der späteren Zeit, nicht der ersten Periode der hellenistischen Herrschaft an; vgl. Strack, Rh. Mus. 55, S. 161 ff.

3) Vgl. Arr. an. IV 13, 1. Diod. XVII 65, 1. Curt. VIII 6, 6.

die Ausbildung für die höhere politische und militärische Laufbahn erfolgt.¹⁾ Eine besonders bedeutende und angesehene Stellung nimmt derjenige ein, der mit dem König selbst gemeinsam aufgewachsen und erzogen worden ist (*σύντροφος* des Königs).²⁾

Die Verwaltung der hellenistischen Staaten zeigt bei großen Verschiedenheiten im einzelnen doch deutlich das allgemeine Bestreben, die Organe der Verwaltung in möglicher Abhängigkeit von der königlichen Gewalt zu erhalten, der Stellung der Beamten ihren Amtscharakter zu wahren und sie nicht zu selbständiger Herrschaftsstellung sich ausgestalten zu lassen. Eine in verschiedenem Umfange tatsächlich durchgeführte aber im ganzen deutlich erkennbare Scheidung der Verwaltungsbefugnisse und die Ausbildung kleinerer und übersichtlicher Verwaltungsbezirke dienen diesem Ziele der Herrschaft. Die zentralisierenden Bestrebungen ptolemaeischer Verwaltung haben auf einem landschaftlich vorzüglich geeigneten und geschichtlich besonders vorgebildeten Boden Erfolge erreicht, die nicht ohne weiteres dem hellenistischen Königtum an sich gutgeschrieben werden können. Aber sie bezeichnen doch jedenfalls eine besonders wirksame Darstellung des politischen Prinzipes hellenistischer Herrschaft überhaupt, und auch in der seleukidischen Monarchie andererseits finden wir eine Einteilung des Reiches in eine viel größere Anzahl von Verwaltungsdistrikten³⁾, als im persischen Reiche vorhanden gewesen waren, und die Durchführung einer besonderen finanziellen Administration neben der allgemeinen Provinzialverwaltung sowohl in den größeren Provinzen wie auch in den kleineren Verwaltungsbezirken⁴⁾, als deutliche Beweise für das Streben, das Reich mit den Kräften einer einheitlich geordneten Verwaltung zu durchdringen.

Der Staat der hellenistischen Periode ist ein Beamtenstaat, der allerdings nur im Ptolemaeerreiche, wo ein ausgedehnter und weitverzweigter Beamtenapparat namentlich das wirtschaftliche

1) Daß dies auch noch in der Diadochenzeit der Fall war, sagt Curt. a. O. ausdrücklich und ergibt sich aus einigen Andeutungen der historischen Überlieferung, wie Polyb. V 82, 13. XVI 22, 5; vgl. Beloch III 1 S. 389, 4.

2) Vgl. z. B. O. G. J. 247 mit Dittenbergers Nachweisen.

3) Die genaueren Nachweise werden später bei der Darstellung des Seleukidenreiches gegeben werden.

4) Vgl. App. Syr. 45 und O. G. J. 238.

Leben der Bevölkerung in allen seinen Beziehungen beherrscht und auf das genaueste kontrolliert, seine ungehemmte und konsequente Ausprägung erhalten hat. Die Beamten werden vom Könige ernannt und sind nichts anderes als abhängige Organe seines persönlichen Herrscherwillens. Auf allen Gebieten der Verwaltung ist der König die einzig entscheidende Instanz. Am stärksten und erfolgreichsten tritt die Konzentration staatlicher Regierungsgewalt in einem dem Willen des Herrschers gefügigen und seinen Interessen dienstbaren Beamtentum in der finanziellen Administration, die schon unter Alexander besonders deutlich die Richtung der Zentralisierung erkennen läßt, hervor. Neben den Steuern, die in verschiedenen Formen den Untertanen auferlegt werden¹⁾, finden wir einen ausgedehnten und weitverzweigten königlichen Domänenbesitz²⁾, der vor allem die wirtschaftliche Macht des Königtums mit begründet. Der finanziellen Gewalt steht die militärische als wichtigste Grundlage der tatsächlichen Machtentfaltung des Königtums zur Seite. Auch im Gerichtswesen übt der König nicht bloß durch die Ernennung der richterlichen Beamten einen großen Einfluß aus, sondern er stellt auch die höchste richterliche Instanz selbst dar, indem die bedeutendsten Fälle, namentlich der Kriminalgerichtsbarkeit, seiner Entscheidung unterliegen.³⁾ Die alte makedonische Volksgerichtsbarkeit tritt dem Rechte des Königs gegenüber auch auf diesem Gebiete immer mehr zurück.⁴⁾ Endlich steht auch das Sakralwesen unter der obersten Aufsicht des Königs und die Besetzung der wichtigsten Priestertümer liegt in seiner Hand.⁵⁾

Daß es dieser Machtfülle und dem unbedingten Rechte der

1) Vgl. im allgemeinen Ps.-Arist. Oecon. II p. 1345^b 28 ff.

2) Vgl. z. B. O. G. J. 1. 221. 225 = Haussoullier, *Études sur l'histoire de Milet* S. 76 ff. O. G. J. 335 = Inschr. v. Pergamon nr. 245 und dazu die Bemerkungen von Haussoullier a. O. S. 97 ff.

3) Charakteristisch ist z. B. der Fall des Achaeos Polyb. VIII 23.

4) Bereits unter Alexander lassen sich die Anfänge dieser Entwicklung erkennen. Beloch III 1 S. 386 mißt der Kriminalgerichtsbarkeit der Makedonen noch in der Diadochenzeit eine zu große Bedeutung bei.

5) Für Ägypten vgl. W. Otto, *Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten* S. 57. Für die Selenukidenherrschaft ergibt es sich z. B. aus O. G. J. 244. Auch hat wahrscheinlich, wenigstens seit Antiochos III., der vom König ernannte Priester des Königs für den Bezirk der Provinz eine leitende Stellung im Sakralwesen innegehabt.

königlichen Gewalt gegenüber keine andere selbständige Instanz im Staatswesen der hellenistischen Periode gibt, ist schon dargelegt worden. Die Makedonen und Griechen stellen zwar ein besonders bevorzugtes und bevorrechtetes Bevölkerungselement in den hellenistischen Reichen dar, aber das selbständige Recht selbst der Makedonen gegenüber dem Königtum verschwindet immer mehr. Sie sind in politischer Hinsicht im wesentlichen auch nichts anderes als abhängige Organe der königlichen Regierungsgewalt. Die Masse der einheimischen Untertanen liefert vornehmlich die Steuerkraft des Reiches. Auch zum Kriegsdienst wird sie zum Teil aufgeboten¹⁾, indessen liegt — namentlich in der früheren Zeit — das Hauptgewicht der kriegerischen Stärke durchaus auf dem makedonischen Elemente, das in einem aus ursprünglich nationalem Heeresdienst und Söldnertum eigentümlich gemischten Verhältnis zu den Diadochenherrschern steht. Neben den Makedonen spielen die griechischen oder sonst aus kriegstüchtigen Völkern angeworbenen Söldner, die zum Teil auch durch Ansiedlung im Lande an das Interesse des Herrscherhauses geknüpft werden, die wichtigste Rolle im Kriegswesen der hellenistischen Periode.²⁾

1) Im Ptolemäeerreiche geschah es nur ausnahmsweise, vgl. Schubart, *quaest. de reb. milit. in regno Lagidarum* Bresl. Dissert. 1900, S. 58. Meyer, *Heerw. d. Ptolem.* S. 7.

2) Für unsere Kenntnis der Zusammensetzung der Heere in den Diadochenreichen sind einige Stellen des Polybios von grundlegender Bedeutung, vor allem V 65 und V 79.

Drittes Kapitel.

Die Monarchie und die Polis.

Die eigentliche Herrschergewalt der hellenistischen Könige ruht, wie wir gesehen haben, auf dem durch Eroberung geschaffenen Herrschaftsbesitz, der *δορίκτητος χώρα*. Sie erstreckt sich dementsprechend ursprünglich bloß auf die Untertanen, die diese *δορίκτητος χώρα* bewohnen. Nur diese sind zur Entrichtung des Tributes (des *φόρος*) verpflichtet, der auf dem untertänigen Lande als einem der Gewalt des Herrn verfallenen ruht.

Ganz anders ist das Verhältnis der königlichen Gewalt zu den hellenischen Städten, die ihrer Macht- oder Einflußsphäre angehören. Diese bilden im allgemeinen zunächst kein eigentliches Untertanen-, sondern Bundesgebiet. Der Nomos, der im eigentlichen Untertanenland keine Stätte hat¹⁾, bleibt überwiegend wenigstens der Form nach noch die Grundlage des politischen Lebens für die hellenischen Städte. Die finanziellen Leistungen, die sie für die politischen und militärischen Zwecke des Königtums aufbringen, sind — in formellem Sinne — nicht Abgaben von Untertanen (*φόρος*), sondern Steuern oder Beiträge (*συντάξεις*) von Bürgergemeinden zu gemeinsamen staatlichen oder militärischen Aufgaben. Ist es aber deswegen gerechtfertigt, die Stellung der königlichen Gewalt gegenüber den in den freieren Formen der Autonomie belassenen hellenischen Städten etwa nur „als Hegemonie in einem Staatenbunde, der aus königlichem Lande und autonomen Städten bestand“, aufzufassen?²⁾ Oder dürfen wir

1) Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß die Herrschaft über dieses sich in gewissem Grade den Landesgewohnheiten anschließt (vgl. Alexanders Verhalten den Lydern gegenüber und in Aegypten Arr. I 17, 4. III 5, 4. Curt. IV 7, 5 und über die einheimischen Rechtsgewohnheiten im ptolemaeischen Aegypten Mitteis, Reichsrecht u. Volksrecht S. 47 ff.).

2) So betrachtet z. B. Hünerwadel, Forsch. z. Geschichte d. Königs Lysimachos S. 127 ff. das Verhältnis des Antigonos zu den hellenischen Städten.

noch allgemeiner mit Mommsen¹⁾ „das in seinem Mauerring souveräne Bürgertum“ als den politischen Grundgedanken der hellenistisch-römischen Periode, den „Herrscher des Reiches genau genommen nur als den gemeinsamen Vorsteher der mehr oder minder autonomen Bürgerschaften“ ansehen? Die folgende Darlegung wird den Beweis zu erbringen suchen, daß eine solche Auffassung nicht zutreffend ist, daß die monarchische Reichsgewalt vielmehr auch den hellenischen Städten gegenüber als die das politische Leben bestimmende und beherrschende Macht gelten muß. Dadurch wird aber ein ganz anderes politisches Verhältnis dieser Städte geschaffen, als es etwa unter dem System der von Philipp begründeten föderativen Institutionen bestand.

Zwar trägt das Verhältnis der hellenistischen Herrscher zu den hellenischen Städten, die ihrem Machtbereich angehören, im einzelnen je nach der verschiedenen Politik eines Antigonos, Lysimachos, Seleukos, Ptolemaeos einen verschiedenen Charakter, aber es lassen sich unschwer gewisse gemeinsame Züge erkennen, die uns deutlich offenbaren, auf welcher Seite die herrschenden Tendenzen und die treibenden Kräfte des politischen Lebens liegen. Im allgemeinen wird das Verhältnis jener Städte zu den Diadochenmonarchien als ein Symmachieverhältnis bezeichnet, so vor allem unter Antigonos und den Seleukiden.²⁾ Indessen dieses Symmachieverhältnis gründet sich nicht auf irgendwelche politische Selbständigkeit der einzelnen Bundesglieder; es hat keine selbständigen Bundeszwecke und keine selbständigen Bundesinstitutionen. Es ruht somit auf einer wesentlich anderen Grundlage als der korinthische Bund, insofern als in diesem doch wenigstens eine gewisse formelle Selbständigkeit der Bundesglieder galt und die Leistungen des Bundes nur für die eigentliche Bundessphäre, d. h. soweit sich der Bereich der Wirksamkeit der Bundeszwecke erstreckte, in Betracht kamen. Für die „bundesgenössischen“ Beziehungen dagegen, in denen die hellenischen Städte zu den neuen hellenistischen Monarchien stehen, ist es das Bezeichnende, daß die Städte zu den Aufgaben eines Reiches herangezogen werden, von dessen Existenz sie abhängig werden, ohne selbst eigentlich konsti-

1) R. G. V S. 450, 559.

2) Vgl. O. G. J. 5 Z. 43. Diod. XIX 58, 5. O. G. J. 221 Z. 58f. Z. 72. O. G. J. 229. Z. 36. Z. 63.

tuierende Glieder dieses umfassenden Reichsverbandes zu bilden. Schon der älteste Erlaß, den wir urkundlich aus der Diadochenzeit besitzen, das Reskript, in dem Antigonos der Gemeinde Skepsis den Abschluß des Friedens von 311 mitteilt¹⁾, ist in dieser Beziehung charakteristisch. Wohl wird hier die „Autonomie und Freiheit“ der hellenischen Städte als unumgängliche Bedingung für den Friedensschluß hervorgehoben, aber von einer Herbeiziehung der Hellenen selbst zur Entscheidung oder auch nur zur Beratung über eine für sie so wichtige Frage ist keine Rede. Das Einzige, worin ihnen noch eine gewisse aktive Rolle zuerteilt wird, ist die Bestimmung, daß sie sich untereinander durch Eidschwur ihre Freiheit und Autonomie verbürgen sollen. Die Gewalt der hellenistischen Herrscher gegenüber den hellenischen Städten zeigt so eine gewisse Ähnlichkeit mit der Reichsgewalt Athens im 5. Jahrhundert, die aus der Umwandlung des ursprünglichen Bundesverhältnisses in ein Untertanenverhältnis der Bundesglieder hervorgegangen war, wie überhaupt die Beziehungen, in denen die hellenischen Städte zu den Diadochen stehen, manche überraschende Analogien zu dem Verhältnis der „Bundesgenossen“ zum athenischen Demos aufweisen.

Zwei Momente dürfen wir wohl als besonders charakteristisch und grundlegend für die Stellung des hellenistischen Königtums den griechischen Städten gegenüber ansehen.

Zunächst ist das Königtum im Verhältnis zu dem unselbständig gewordenen Bürgertum der Polis die schöpferische Potenz, die durch ihr Walten vor allem die Existenz und die Wohlfahrt der Polis begründet. Es ist also ein persönlich bedingtes Gesamtverhältnis, in dem das Bürgertum der Polis zum Herrscher steht, ein Verhältnis, das, wie wir gesehen haben, im Herrscherkult seinen deutlichsten Ausdruck gewinnt. Mit der weitestgehenden formellen Autonomie verträgt sich eine unbedingte tatsächliche Verpflichtung der Bürger gegenüber dem König, wie wir sie z. B. in dem Verhältnis der Smyrnaeer zu Seleukos Kallinikos²⁾ ausgesprochen finden. Am stärksten tritt uns natürlich diese persönliche Abhängigkeit von dem Königtum bei dem Bürgertum derjenigen Städte entgegen, die von den hellenistischen Herrschern

1) O. G. J. 5.

2) O. G. I. 229.

selbst gegründet sind und schon in ihrem Namen das eigenartige persönliche Gepräge der Verbindung mit dem Könige oder der Dynastie tragen. Ähnliches gilt aber auch von den Bundesvereinigungen (*κοινά*) griechischer Städte, die von den Königen der hellenistischen Periode in das Leben gerufen worden sind oder wenigstens deren entscheidende Förderung erfahren haben. Alexander selbst hatte, wie früher dargelegt worden ist, durch seine überlegene königliche Gewalt die Bundesgewalt des korinthischen Bundes immer mehr untergraben. Die Versuche, die von einzelnen seiner Nachfolger, so von Ptolemaeos und Demetrios, unternommen wurden, die korinthischen Bundesinstitutionen wieder zu beleben, hatten keinen dauernden Erfolg, bis erst Antigonos Doseon in eigentümlicher Weise die Traditionen der Philippischen Politik wieder aufgenommen hat. Aber Alexander hatte wahrscheinlich zugleich, während er die Organisation des korinthischen Bundes verfallen ließ und auf dem griechischen Festlande überhaupt die *κοινά* aufzulösen bestrebt war, auf kleinasiatischem Boden, in dem Neulande seiner persönlichen Herrschaft, föderative Vereinigungen der hellenischen Städte in das Leben gerufen, und die Diadochenherrscher, Antigonos, die Seleukiden und die Ptolemaeer, haben diese Politik eifrig und mit Erfolg fortgesetzt. Hier bot sich ein besonders günstiger Boden, um in Anknüpfung an die den Hellenen vertrauten Formen politischen Lebens die neue königliche Gewalt zur Darstellung zu bringen. Indem in der gleichen Abhängigkeit von der Person und der Macht des Herrschers eine gemeinsame Interessensphäre für die einzelnen zum Bunde vereinigten Poleis geschaffen wurde, die einer umfassenden Reichsgewalt die Wege ebnete, wurden diese *κοινά* zugleich zu wirksamen Hebeln der Reichsbildung in der hellenistischen Epoche.

Damit kommen wir zu der anderen Seite des Verhältnisses, in dem die griechischen Städte zu der hellenistischen Monarchie stehen. Der König vertritt in seiner Person der einzelnen Stadt oder einer Gruppe von Städten gegenüber das Interesse und die Macht eines umfassenden Reichsverbandes, wir dürfen sagen, eines territorialen Zusammenhangs, in den auch die Polis oder die Städtevereinigung eingefügt ist. Gerade dadurch wird die persönliche Gewalt des Königs zugleich eine Reichsgewalt. Das Reich erhebt sich somit als höhere Instanz über den einzelnen

Poleis, so wie über deren unschöpferischen und unselbständigen Bürgerschaften das herrschende Individuum steht, das in seiner höchsten Potenz sogar zur Weltherrschaft berufen ist. Wohl gehen noch eine zeitlang die beiden verschiedenen politischen Entwicklungen, die auf den persönlichen Verhältnissen seines Bürgerturns beruhende des hellenischen Stadtstaates und das in den neuen Reichsbildungen zur Geltung gelangende territoriale Element, scheinbar nebeneinander her, aber wir können doch schon erkennen, daß das letztere Element das stärkere und den Charakter des politischen Lebens immer mehr bestimmende ist.¹⁾

Aus der Zugehörigkeit zu einem territorial zusammenhängenden Machtbezirke königlicher Herrschaft folgt für die griechischen Städte nicht nur die tatsächliche Abhängigkeit von der überlegenen Macht dieses Königtums, sondern auch ihre Unterwerfung unter seine oberste Gewalt.

Das allgemeine Bild, das wir von dem Verhältnis der griechischen Städte zu den hellenistischen Herrschergewalten zu entwerfen versucht haben, findet in einer Reihe von besonderen Befugnissen, die das Königtum gegenüber den Städten in Anspruch nimmt, seine Ausführung im einzelnen. Wir können vor allem zunächst dem Dekret des Antigonos über den Synoikismos von Teos und Lebedos²⁾ wichtige Schlußfolgerungen in dieser Richtung entnehmen. Es handelt sich in den Bestimmungen über die Durchführung des

1) Eine Andeutung des neuen sich jetzt bildenden Zusammenhangs zwischen dem Bundesverhältnis hellenischer Städte zu den hellenistischen Herrschern und dem territorialen Machtgebiet, dem sie angehören, glaube ich in dem Reskript eines Königs Antiochos (wahrscheinlich Soter) an Meleagros, den Statthalter des hellespontischen Phrygien, (O. G. J. 221) vermuten zu dürfen. Hier wird einem mit königlichem Lande begabten Aristodikides die Erlaubnis gegeben, dieses *προσενέγκασθαι πρὸς ἣν ἂν βούληται πάλιν τῶν ἐν τῇ χώρᾳ τε καὶ συμμάχια*. Man kann ja zunächst bei den Worten *ἐν τῇ χώρᾳ* an eine rein geographische Bezeichnung denken, aber die enge Verbindung, in eine *χώρα* und *συνμαχία* hier gebracht sind, scheint darauf hinzuweisen, daß Antiochos eine gewisse territoriale Geschlossenheit des Gebietes der in dieser Gegend befindlichen hellenischen Bundesstädte andeuten wolle, eines Gebietes, das eben dadurch insgesamt als ein in der Interessen- und Machtsphäre seines Königtums gelegenes charakterisiert wird.

2) Syll.² 177 = Michel 34. Nicht unwahrscheinlich bringt man diesen Synoikismos in Verbindung mit den Erdbeben, die nach der parischen Marmorchronik (ed. Jacoby S. 24) im Jahre 304/3 in Jonien stattfanden.

Synoikismos¹⁾ durchaus nicht, wie man gemeint hat, um schiedsrichterliche Weisungen, um die Antigonos von den beteiligten Städten angegangen worden ist, sondern um Verfügungen, die der König aus eigenem Rechte, vermöge seiner überlegenen königlichen Gewalt und als Inhaber einer territorialen Hoheit, die sich auch auf die hellenischen Städte erstreckt, trifft.²⁾

Wenn man in dem Reskript des Antigonos einen wesentlich schiedsrichterlichen Akt sieht, aber dabei eine Anknüpfung an die Politik Alexanders gegenüber den hellenischen Städten wahrnehmen zu können glaubt³⁾, so ist die Beobachtung eines Zusammenhanges mit Alexanders Maßregeln richtig, aber die Beurteilung dieser Politik falsch. Die Bestimmungen, durch die Alexander die inneren Angelegenheiten der hellenischen Städte ordnete⁴⁾, lassen sich weder aus seiner Stellung als Hegemon des korinthischen Bundes noch aus einer besonderen schiedsrichterlichen Mission des Königs erklären sondern nur aus der allgemeinen königlichen Machtvollkommenheit, mit der er in die Verhältnisse der griechischen Staaten eingriff.⁵⁾ Die schiedsrichterliche Gewalt gegenüber den griechischen Städten ist vielmehr ein Ausfluß der königlichen Gewalt als solcher. Dies zeigt sich recht deutlich gerade in den Festsetzungen des Antigonos in der Sache der Teier und Lebedier. Die Verfügung des Königs⁶⁾ tritt neben die Gesetze der Gemeinden als eine deren Lücken und Unklarheiten durch authentische Auslegung oder neue Bestimmungen beseitigende selbständige Instanz, die eben dadurch der städtischen Legislatur gegenüber sich als die höhere

1) Daß der Synoikismos von Antigonos den Städten auferlegt worden ist, läßt sich — trotz der gegenteiligen Ansicht von U. Koehler, Berl. S.-B. 1898 S. 16 — mit Wahrscheinlichkeit aus dem allgemeinen Charakter der damaligen Politik und vor allem aus dem, was uns die Inschrift über das Verhältnis des Antigonos zu den jonischen Städten lehrt, schließen.

2) U. Koehler a. O. hat im einzelnen schon in wesentlichen Punkten das Richtige getroffen, hat es aber versäumt, aus seinen treffenden Beobachtungen die notwendigen allgemeinen Schlüsse zu ziehen.

3) Hünérwadel, Forsch. z. Gesch. d. Königs Lysimachos S. 111 ff.

4) Vgl. die Inschriften von Chios Syll.² 150 = Michel 33, von Eresos O. G. J. 8 = Michel 358, von Mytilene J. G. XII 2 nr. 6 = O. G. J. 2 = Michel 356.

5) Vgl. Bd. I S. 293. Rh. Mus. 52 S. 544 ff.

6) τὸ παρ' ἡμῶν διάγραμμα Z. 26 entsprechend der διαγραφή Alexanders an die Eresier.

Instanz erweist.¹⁾ Die besondere schiedsrichterliche Entscheidung, die in einem von dem Könige bestimmten oder gutgeheißenen Verfahren einer befreundeten griechischen Stadt übertragen wird, ist deutlich von der obersten schiedsrichterlichen Gewalt des Königs unterschieden.²⁾ Die gewöhnlichen Formen schiedsrichterlichen Verfahrens, die sonst für den selbständigen politischen Verkehr der griechischen Städte untereinander gelten, werden zur Anwendung gebracht, aber sie unterliegen jetzt der Bestätigung und obersten Entscheidung durch die königliche Gewalt. Indem der König Antigonos in dem den Synoikismos von Lebedos und Teos betreffenden Schreiben den Auftrag erteilt, neue Gesetze, die für die vereinigte Gemeinde von Teos und Lebedos gelten sollen, abzufassen, nimmt er sogar das Recht für sich in Anspruch, diejenigen, die nicht geeignete Gesetze in Vorschlag brächten, zu bestrafen.³⁾ Und wie die Abfassung neuer Gesetze auf die Verfügung des Königs hin erfolgen soll, so soll auch die provisorische Einführung der Gesetze von Teos in die vereinigte Gemeinde auf Grund der Bestätigung des Königs vor sich gehen.⁴⁾ So sehen wir, daß neben und über dem Nomos als der Grundlage des Verfassungslebens der griechischen Städte die teils auslegende, teils frei verfügende Verordnungsgewalt des Königs eine immer größere Bedeutung gewinnt. Die königliche Herrschaft übt gegenüber den griechischen Städten eine oberste Kontrolle ihrer Verwaltung und auch ihres Verfassungslebens aus.

Sehr charakteristisch ist weiter für die oberherrliche Stellung des Königtums gegenüber den griechischen Städten der Anspruch, den Antigonos in seinem Schreiben an die Gemeinden Teos und Lebedos erhebt⁵⁾, die Zufuhr von Getreide in die griechischen Städte und die Aufspeicherung größerer Getreidevorräte in diesen der königlichen Gewalt vorzubehalten; nur in besonderem Falle ge-

1) Dies würde in noch höherem Maße der Fall sein, wenn U. Koehlers Ansicht, daß Antigonos überhaupt für die Städte des *κοινὸν ἴδιον* insgesamt gewisse Normen der Jurisdiktion aufgestellt hätte, sich als eine richtige oder wenigstens wahrscheinliche bestätigen sollte.

2) Z. 24 ff.; vgl. auch Z. 52 f. Ganz ähnlich ist in einer Inschrift von Kyme O. G. J. 7 = Michel 510 von einem auf Verfügung des Antigonos aus Magnesia herbeigerufenen Gerichtshof, der die kymaeischen Rechtsbündel geschlichtet hat, die Rede.

3) Z. 53 ff.

4) Z. 56 ff.

5) Z. 81 ff.

stattet er den Gemeinden die Verwendung einer bestimmten Geldsumme, um sich mit dem nötigen Getreide zu versorgen. U. Koehler hat den diesem Anspruch zugrunde liegenden Gedanken sehr glücklich formuliert, wenn er sagt: „Antigonos scheint das Recht, den überseeischen Getreideimport der griechischen Gemeinden zu kontrollieren, als Territorialherr in Anspruch genommen zu haben.“¹⁾ Der territoriale Zusammenschluß größerer Gebiete zu einem zusammenhängenden politischen Ganzen ist einer der wesentlichsten und historisch wirksamsten Faktoren in der Ausgestaltung der hellenistischen Monarchien; er bildet eine der wichtigsten Grundlagen für die Geltendmachung ausgedehnter Hoheitsrechte seitens des hellenistischen Königtums.²⁾

So tritt uns bereits in dem ersten Entwicklungsstadium des neuen Königtums der Diadochen und unter Formen, die scheinbar der griechischen Gemeindefreiheit weiten Spielraum gewähren, das überlegene Recht dieser Herrschergewalt deutlich entgegen. Es ist begreiflich, daß in der weiteren Entwicklung jene königliche Machtvollkommenheit sich immer mehr befestigt und ausgestaltet. Die oberste schiedsrichterliche Gewalt gegenüber den griechischen Städten, kraft deren die hellenistischen Herrscher die richterliche Entscheidung entweder vor ihr eigenes Forum ziehen oder diese einem von ihnen ernannten oder bestätigten Schiedsgerichtshof — einer Gemeinde oder einem einzelnen — übertragen, läßt sich durch eine Reihe von inschriftlichen Belegen nachweisen.³⁾

1) a. O. S. 18. Es bedarf keiner weiteren Ausführung, daß dieses Urteil Koehlers sich nicht vereinigen läßt mit seiner allgemeinen Auffassung von dem Verhältnis des Antigonos zu den griechischen Städten.

2) Eine Analogie dürften wir wohl auch hier schon in dem attischen Reiche des 5. Jahrhunderts wenigstens insofern finden, als dieses den Anspruch einer zusammenhängenden Herrschafts- und Machtsphäre und eines darauf beruhenden Hoheitsrechtes wenigstens für das Gebiet der See erhob und so in gewisser Hinsicht die Theorie vom *mare clausum* bereits vorwegnahm (Thuk. V 47, 5. 56, 2).

3) So wird in einem Dekret von Kalymnos (Michel 417) von einem richterlichen Verfahren, das durch einen Gerichtshof von Jasos dem Diagramma des Königs entsprechend (welches Königs, wissen wir nicht) ausgeübt wird, berichtet, und analog ist die richterliche Tätigkeit, die in Bargylia seitens eines Teiers nach dem Befehl des Königs Antiochos Soter erfolgt (Michel 457), wie auch die eines Prienensers in einer unbekannten Stadt auf Befehl des Königs Antiochos (Theos?), Inschr. v. Priene 24. Ebenso ist die Anordnung schieds-

In solchen besonders stark ausgebildeten Abhängigkeitsverhältnissen, wie dem des Bundes der Inselgriechen der ptolemaeischen Herrschaft gegenüber, finden wir das Recht des Königtums in seiner höchsten Steigerung. Hier nimmt die ptolemaeische Monarchie anscheinend unmittelbar eine oberste richterliche Gewalt dergestalt in Anspruch, daß das königliche Gericht in bestimmten Fällen eine Appellationsinstanz bildet¹⁾ — ein Verhältnis, zu dem wir wieder unmittelbare Analogien im attischen Reiche des 5. Jahrhunderts antreffen. Und wie uns in den Städten des attischen Reiches ein von Athen ausgesandter Beamter (*ἀρχων*), der die Zivilverwaltung in diesen Städten kontrolliert, begegnet, so wird auch im ptolemaeischen Machtbezirk das Amt eines Epistates, der eine oberste Kontrollgewalt in griechischen Städten im Namen des Königs ausübt, erwähnt.²⁾

Sehr unzulänglich unterrichtet sind wir über die finanziellen Leistungen, die von den Städten für die Aufgaben der königlichen Reichsverwaltung und die militärischen Unternehmungen der Könige aufzubringen waren. Indessen fehlt es nicht ganz an inschriftlichen Zeugnissen, die es wahrscheinlich machen, daß von Anfang an die königliche Gewalt gegenüber den in ihrer Herrschaftssphäre gelegenen griechischen Städten das Recht der Besteuerung, namentlich für Kriegszwecke, beziehungsweise auch der

richterlichen Verfahrens seitens der Ptolemaeer in den ihrem Einfluß unterstehenden griechischen Städten zu beurteilen; vgl. die Inschrift von Kos O. G. J. 43, weiter noch das Inschriftfragment von Karthaia (B. C. H. 1906 S. 93) und die ganz fragmentarisch erhaltene Inschrift von Jos J. G. XII 5 nr. 7. Ein oberstes schiedsrichterliches Verfahren dürfen wir wohl auch in dem Schreiben des Königs Antigonos (wohl Doson) an die Gemeinde Minoa auf Amorgos (Michel 382 = J. G. XII 7 nr. 221; vgl. Rev. de phil. XXVI 305f.) erblicken, und ein gleiches Verhältnis der königlichen Gewalt zu der Gemeinde von Syros ergibt sich aus der von Delamarre, Rev. de phil. XXVI 310 f. besprochenen Inschrift.

1) O. G. J. 41. Vgl. jetzt auch die Inschrift von Karthaia B. C. H. XXX 1906 S. 93 ff. Eine auf der Vexordnungsgewalt des Königs beruhende Exekution tritt uns in den Maßregeln des von Ptolemaeos II. beauftragten sidonischen Königs Philokles gegenüber dem *κοινὸν τῶν νησιωτῶν* in der Angelegenheit der delischen Tempelschuld entgegen (Michel 387).

2) Inschrift von Thera O. G. J. 44 = J. G. XII 3 nr. 320 (auf die Analogie zu dem attischen Reiche weist auch Dittenberger adn. 3 hin). Vgl. jetzt auch die Inschrift von Karthaia B. C. H. XXX 96 ff.

Forderung von militärischen Kontingenten in Anspruch genommen hat. Allerdings sind die Bürger der Städte, wie wir schon hervorgehoben haben, nicht unmittelbar dem Könige gegenüber steuerpflichtig wie die eigentlichen Untertanen, die einen auf dem einzelnen, seinem Grundstück oder seiner Person an sich lastenden Tribut (φόρος) zu entrichten haben. Aber die Abgaben (συντάξεις), für die die Städte als solche aufzukommen haben, werden diesen ausschließlich durch die königliche Gewalt auferlegt; von einer Mitwirkung der Städte selbst ist nicht die Rede, auch da nicht, wo uns föderative Vereinigungen dieser Städte und deren Vertretung durch Synedroi entgegentreten. Die Abgaben werden ja auch nicht für die Zwecke der Vereinigungen selbst¹⁾ sondern für die des Reiches, das über diesen Vereinigungen steht, erhoben.²⁾ Schon unter Alexander hat eine derartige Besteuerung der griechischen Städte Kleinasiens bestanden³⁾, und Antipatros hat als Reichsverweser solche Abgaben erhoben.⁴⁾ Ebenso scheint Antigonos den griechischen Städten seines kleinasiatischen Machtgebietes Abgaben auferlegt zu haben.⁵⁾ Die nämliche Steuerpflicht der griechischen Städte im Bereiche der Inseln des aegaeischen Meeres ergibt sich aus einer berühmten Inschrift zu Ehren des Ptolemaeos Soter, worin es diesem zum Verdienst angerechnet wird, daß er die Hellenen von den Abgaben (σιφοροαί) entlastet habe.⁶⁾ Und den gleichen Schluß können wir aus den Abgaben, die König Antiochos (wahrscheinlich Soter) zur Bekämpfung der Galater von den kleinasiati-

1) Etwas anderes ist es natürlich mit den συντάξεις, die von den κοινά für ihre besonderen, namentlich sakralen Zwecke, vor allem für den Kult der Könige selbst, aufgebracht werden.

2) Ob den κοινά als solchen — in ihrer Gesamtheit — Abgaben auferlegt wurden oder, was wahrscheinlicher ist, nur den einzelnen den κοινά angehörenden Städten, dies sicher zu entscheiden reicht das vorhandene Material wohl nicht aus.

3) Dies ergibt sich aus dem Reskript Alexanders an Priene O. G. J. 1.

4) O. G. J. 4 = Michel 363 Z. 10 ff.

5) Wenn Antigonos in seinem Schreiben an die Skepsier (O. G. J. 5) sein Streben, die Skepsier und die übrigen Bundesgenossen von den Kriegsdiensten und den finanziellen Aufwendungen (δαπάνηματα) zu entlasten, hervorhebt, so kann mit diesen Anforderungen kaum etwas anders gemeint sein als Abgaben, die er den griechischen „bundesgenössischen“ Städten auferlegt hatte (Z. 43 f.).

6) Inschrift von Amorgos (Syll.² 202) Z. 16.

schen griechischen Städten erhebt¹⁾, ziehen. Ebenso lernen wir eine Abgabepflicht griechischer Städte gegenüber der ptolemaischen Monarchie²⁾ und später auch der Inselgriechen dem makedonischen Königtum der Antigoniden gegenüber³⁾ kennen.

Die größte Bedeutung haben die griechischen Städte im Seleukidenreich. Die seleukidische Monarchie hat wohl wie keine andere der hellenistischen Periode versucht, die Formen städtischen politischen Lebens, wie sie sich auf griechischem Boden entwickelt hatten, unmittelbar den Aufgaben der Reichspolitik und Reichsverwaltung anzupassen und dienstbar zu machen. Wenn die Seleukiden überhaupt bei den Bestrebungen ihrer Verschmelzungspolitik dem Griechentum, insbesondere dem griechischen Kulturelement, durchaus die führende Rolle zudachten, so mußte das griechische Städtewesen für sie von entscheidender Wichtigkeit sein. Die griechischen Städte im Seleukidenreiche stehen von Anfang an — wenigstens soweit sie dem eigentlichen Reichsverband angehören — in besonderer Abhängigkeit vom Königtum, da sie zum größten Teile von den Herrschern selbst gegründet worden sind. Sie scheinen nun auch in besonders organischer Weise dem Zusammenhange der Reichsorganisation eingegliedert gewesen zu sein.⁴⁾ Die Inschriften von Magnesia machen uns das Verhältnis der seleukidischen Städte zum König vornehmlich deutlich. Wir dürfen auf Grund dieser Inschriften vermuten, daß bestimmte Gruppen der Städte zu größeren Verwaltungsgebieten zusammengefaßt waren⁵⁾, die vermutlich im

1) O. G. J. 223 Z. 28 f.

2) Vgl. die Inschrift von Karthaia J. G. XII 5 nr. 533.

3) Die finanziellen Aufwendungen, die seitens des Volkes von Kos für militärische Unternehmungen des Königs Antigonos aufgebracht werden (vgl. die von Delamarre, *Rev. de phil.* XXVI 314 f. besprochene Inschrift) dürften wohl aus bestimmten Verpflichtungen, die das damalige Abhängigkeitsverhältnis der Inselgriechen zum makedonischen Königtum ihnen auferlegte, herzuleiten sein.

4) Auch die Münzen bestätigen dies, wenigstens für die frühere Zeit. Eine autonomere Stellung der Städte ergibt sich aus ihnen erst etwa seit der Mitte des 2. Jahrhunderts. Ein genaueres Eingehen hierauf muß der späteren Darstellung vorbehalten bleiben.

5) Eine solche organische Zusammenfassung der einem bestimmten Gebiete angehörigen Städte, nicht bloß die zufällige Gemeinsamkeit bestimmter politischer Beschlüsse scheinen die Gruppen Inschr. v. Magnesia 61 = O. G. J. 233 (Inschrift von Antiocheia in Persis; nur die Nennung dieser Stadt

wesentlichen mit den Provinzen zusammengefallen sein werden, und daß sie der Aufsicht besonderer, diesen Verwaltungsgebieten vorgesetzter Beamten, in der Regel wohl der an der Spitze wenigstens der größeren Provinzen stehenden, unterstellt waren.¹⁾

Indessen selbst für die der seleukidischen Reichsorganisation angehörenden Städte muß daran festgehalten werden, was im allgemeinen für die griechischen Städte im Verhältnis zu den großen Reichen gilt, daß die griechische Polis auch in diesem Verhältnis der Abhängigkeit immer in gewissem Sinne ein Staat bleibt oder wenigstens beansprucht, dies zu sein. Die Organe städtischer Verwaltung und ihre Beschlüsse haben zugleich die Formen scheinbarer staatlicher Selbständigkeit. Es ist für die staatliche Entwicklung des Altertums ein Verhängnis geworden, daß von der städtischen Verfassung und Verwaltung zu der Reichsverfassung und Reichsverwaltung nicht eine wirkliche Fortbildung stattgefunden hat. Der Widerspruch zwischen der ursprünglichen staatlichen Selbständigkeit, die die Voraussetzung für den Bestand der Formen der städtischen Verfassung bildet, und der tatsächlichen Abhängigkeit von monarchischer Reichsgewalt führt dazu, daß jene Formen vielfach ein politisches Scheinleben repräsentieren, statt daß das politische Leben der Städte in organischer Weise an dem Gesamtleben des Reiches beteiligt und seinen umfassenderen Zwecken dienstbar gemacht worden wäre. Zwar greift die monarchische Reichsverwaltung in das politische Leben der einzelnen Städte durch Verfügungen und zum Teil auch durch bestimmte Organe ein, aber dieses Eingreifen trägt doch vielfach mehr einen irregulären Charakter der Kontrolle, wie es im wesentlichen auch im athenischen Reiche gegenüber den untertänigen Städten der Fall gewesen

selbst bereitet gewisse Schwierigkeiten) und Inschr. v. Magnesia 59 (Laodikeia, wohl am Lykos; auf das besondere Verhältnis, in dem diese Stadt zu den Seleukiden stand, weisen die hier gefeierten Antiocheia, Michel 543, hin) anzudeuten.

1) Daß die Tätigkeit bestimmter höherer Beamter (*ἐπὶ τῶν πραγμάτων τεταγμένοι*) in organischer Beziehung zu bestimmten Städtegruppen als ihren Verwaltungsbezirken stand, darauf deutet der Wortlaut der Inschrift O. G. J. 231 = Inschr. v. Magnesia 18: *γεγράφαμεν δὲ καὶ τοῖς ἐπὶ τῶν πραγμάτων τεταγμένοις, ὅπως καὶ αἱ πόλεις ἀκολούθως δέξονται* Z. 25 ff. hin. — Ähnlich scheint die Auffassung Dittenbergers zu sein; vgl. seine Bemerkung zu O. G. J. 294, 8.

war, und führt jedenfalls nicht zu einer wirklichen inneren Verschmelzung der besonderen Aufgaben des politischen Lebens der Stadt mit denen des Reiches.

Es fehlt auch in der hellenistischen Zeit durchaus nicht völlig an den zusammenfassenden politischen Kräften des Griechentums, ja an einer wirklichen Fortentwicklung der bisher vorherrschenden Formen politischen Lebens zu höchst bedeutsamen neuen Gestaltungen, an erfolgreichen Versuchen, die Freiheit politischer Selbstbestimmung mit der Einheit umfassenderer staatlicher Bildungen zu vereinigen. Die spätere Darstellung wird diese Bestrebungen und Neuschöpfungen zu betrachten und zugleich zu prüfen haben, ob sie eine dauernde Stärkung politischer Selbständigkeit des Griechentums haben begründen können. Unsere gegenwärtige Betrachtung muß zu dem Ergebnis gelangen, daß in dem weiten Bereiche hellenistischer Monarchien, in der Sphäre eigentlichen Großmachtlebens der damaligen Zeit die Polis nicht mehr eine selbständige Macht ist und daß sie nicht mehr die eigentlich schöpferische Potenz der allgemeinen Entwicklung darstellt. Der Anspruch der Vergangenheit wirkt in ihrem gegenwärtigen Leben und in den Formen ihres Daseins fort. Aber sie vermag das reiche Erbe der Vergangenheit nicht fruchtbringend weiter zu entfalten und eine den großen Aufgaben, die gerade durch die Verbreitung der griechischen Kultur in der Welt gestellt werden, entsprechende Umbildung ihrer Organisation und ihres politischen Lebens zu gewinnen. So muß sie die Führung in der Gestaltung der damaligen Welt der Monarchie überlassen.

Viertes Kapitel.

Die Monarchie und die Gesellschaft.

Der Trieb nach Assoziation wurzelt tief im griechischen Wesen. Zur Zeit als die Polis noch in der vollen Kraft ihres Eigenlebens stand, war er in die von der staatlichen Gemeinschaft vorgeschriebenen Formen gebannt, auf einen bestimmten Kreis, der durch die Grenzen des heimischen Staatswesens bedingt war, beschränkt. Jetzt, wo das Individuum immer mehr aus dieser Beschränkung heraustritt und nicht mehr in gleichem Maße wie früher an die Allgewalt einer das gesamte Leben der Bürger beherrschenden gemeinschaftlichen Ordnung gebunden ist, bildet es sich einen eigenen und besonderen Lebenskreis durch Verbindung mit anderen, gleiche Lebensziele verfolgenden und gleichen Beschäftigungen nachgehenden Individuen. Die mannigfaltigere Zusammensetzung der Bevölkerung unter dem Einflusse eines umfassenden wirtschaftlichen Verkehrs und der großen politischen Bildungen der hellenistischen Monarchien, die stärkere Geltendmachung des persönlichen Interesses, das immer entschiedener seinen eigenen Weg in der besonderen Gestaltung des Lebens einschlagen kann, die technische Ausbildung, die zur Entstehung bestimmter Berufsklassen führt, — alle diese Momente wirken zusammen, die bunte Welt griechischen Vereinslebens hervorzubringen, die für die Tendenzen hellenistischer Kultur charakteristisch ist.

An die Stelle der durch den Staat bedingten und vermittelten Organisation tritt in zunehmendem Umfange eine rein gesellschaftliche, die die Interessen und Bestrebungen der Individuen als solcher zum Ausdruck und zur Geltung bringt. Auch im staatlichen Leben unserer Epoche sehen wir neue Organisationen, die auf der Basis freiwilligen Zusammenschlusses und gegenseitiger Verträge erfolgen und der Herstellung umfassender staatlicher Verbände dienen. In der föderativen Form des politischen Lebens, dem *Koinón*, findet so eine eigentümliche Fortbildung der Polis statt, und neben die dauernden Vereinigungen treten die zu be-

sonderen Zwecken namentlich des wirtschaftlichen Verkehrs geschlossenen Verbindungen. Es ist ein Zug in dem Gesamtcharakter unserer Periode, der ein bemerkenswertes Gegenbild abgibt zu dem sonst in ihrer allgemeinen Kultur wie auch im staatlichen Leben vorherrschenden Individualismus. Diesen Versuchen, auf staatlichem Gebiete die in der Polis gegebenen Schranken einzelstaatlicher Bildungen zu überwinden, wird die spätere Darstellung noch nachzugehen haben. Hier beschäftigen uns nur die gesellschaftlichen Gestaltungen, die zum Teil geradezu das Leben der Polis dem einzelnen ersetzen sollen.

In anderem Zusammenhange haben wir bereits die gesellschaftsbildende Kraft des technischen Prinzipes hellenistischer Kultur kennen gelernt, den Einfluß, den die Arbeitsteilung und die dadurch bedingte berufliche Gliederung auf die Organisation des gesellschaftlichen Lebens ausgeübt haben, hervorgehoben. Die gesellschaftlichen Klassen, die so entstehen, bedürfen zum Teil gar nicht der besonderen Vereinigungen der ihnen angehörigen Individuen. Die gemeinsamen beruflichen Interessen, die gleichen Lebensgewohnheiten und das gleiche Standesbewußtsein verbinden die Genossen eines Berufes untereinander, heben und sondern sie ab von denen, die mit anderen Beschäftigungen zugleich andere Lebenszwecke verfolgen. In weitem Umfange aber erfolgt nun auch der besondere Zusammenschluß der durch gleiche berufliche Tätigkeit Verbundenen in Vereinen, die in ihrer Zusammensetzung sich vielfach von den Voraussetzungen eigentlich politischer Zusammengehörigkeit emanzipieren und in ihrer Betätigung sich zum Teil weit über die Grenzen der einzelnen Staaten hinaus erstrecken. In dieser Beziehung bietet die Genossenschaft der dionysischen Künstler, deren wichtigsten Sitz in unserer Periode Teos bildet, ein besonderes Interesse. Fast wie ein förmlicher Staat, durch eigene Gesandte vertreten, tritt diese Vereinigung auf, beschließt sich an der großen Festfeier für Artemis Leukophryene in Magnesia zu beteiligen und führt die Verhandlungen mit Magnesia wie ein selbstständiges Staatwesen¹⁾.

Wenn die Polis bei den neuen gesellschaftlichen Formen der beruflichen Organisation und Vereinsbildung im wesentlichen keine

1) Vgl. Inschr. v. Magnesia 54, 89.

aktive Rolle spielt, so ist der Einfluß, den die Monarchie darauf ausübt, ein um so bedeutenderer. Wir haben es hier mit einer der mächtigsten und tiefgreifendsten Wirkungen zu tun, die von der monarchischen Gestaltung des Lebens ausgegangen sind. Es handelt sich aber dabei zugleich um einen Vorgang, der in seiner Bedeutung sich weit über die engeren Grenzen der Vereinsorganisation hinaus erstreckt. Das Königtum der hellenistischen Periode macht sich im umfassendsten Sinne, mittelbar wie unmittelbar, zum Mittelpunkt der gesellschaftlichen Organisation. Soldatentum und Beamtentum finden die Vertretung ihrer besonderen Interessen und die Legitimierung ihrer Stellung am Hofe und bei der Person des Königs. Das Titelwesen, wie es sich in späterer Zeit vornehmlich im Ptolemaeerreiche ausbildet, mit raffinierter Unterscheidung der verschiedenen Rangklassen, ist, wenn es auch besonderen geschichtlichen Verhältnissen seine Entstehung verdanken und vielleicht zum Teil an orientalisches Vorbild angelehnt sein mag, jedenfalls doch charakteristisch für die Tendenz, die Obliegenheiten politischer und militärischer Verwaltung zur Grundlage und zugleich zu einer Domäne bestimmter gesellschaftlicher Klassenbildung zu machen. Die gebildete Gesellschaft wird vorwiegend zugleich eine höfisch gebildete. Die Formen des Umganges und gesellschaftlicher Sitte, die an den Höfen herrschen, werden maßgebend für die weiteren Kreise der Gebildeten. Der Prunk der Hofhaltung und die künstlerische Ausstattung der Paläste werden von den privaten Haushaltungen wenigstens der Reichen und Vornehmen nachgeahmt. Wenn die Kunst jetzt nicht mehr in dem Maße wie früher von den Aufgaben und Aufwendungen des öffentlichen Lebens beherrscht wird sondern in weitem Umfange vor allem den Bedürfnissen privaten Lebens dient, so hat neben der inneren Umwandlung, die in der Richtung der künstlerischen Produktion und im Geschmack des Publikums eingetreten ist, das Vorbild der Ausschmückung der königlichen Paläste mit Kunstwerken gewiß nicht unwesentlich hierzu beigetragen.

Wie die Kunst selbst in hervorragendem Maße den Interessen und Bestrebungen des Königtums dienstbar wird, so werden auch die Künstler in den äußeren Bedingungen ihres Lebens wie in der Richtung ihrer Tätigkeit an die Königshöfe gebunden. Die Aufträge, die ihnen hier zugewandt werden, bringen ihnen den größten

Gewinn, die Gunst der Könige sorgt für die Verbreitung ihres Ruhmes. Wir sind vornehmlich über das Verhältnis, in dem die Schauspielervereinigungen zu den Diadochenherrschaften stehen, genauer unterrichtet. Bereits am Hofe Alexanders spielten die Schauspieler und Musiker eine große Rolle. In der hellenistischen Zeit treten dann die dionysischen Künstlervereine zum Teil in besonders enge Beziehungen zum Königtum, die auch in einer sakralen Verehrung des Königs und seines Hauses ihren Ausdruck finden. Am bekanntesten ist das Verhältnis der dionysischen Künstlergenossenschaft von Teos zu den Attaliden geworden¹⁾; aus ihrem Kreise hat sich sogar ein besonderer Verein der Attalisten abgezweigt.²⁾ Aber auch in Aegypten lernen wir bereits unter Philadelphos ähnliche Beziehungen der dionysischen Künstler zur Person des Herrschers und zum Herrscherhause kennen.³⁾ In beiden Fällen ist zugleich das Verhältnis der Dynastien, der attalidischen wie der ptolemaeischen, zum göttlichen Patron der Künstlergenossenschaften, Dionysos, von Bedeutung.

In ähnlicher Abhängigkeit wie die Kunst steht die gelehrte Wissenschaft von den königlichen Höfen. Die Gelehrten finden hier nicht nur große Aufgaben ihrer wissenschaftlichen Arbeit in den umfassenden wissenschaftlichen Sammlungen, die durch die Aufwendungen der Könige begründet werden, sondern sie erhalten zugleich die Gestaltung und Sicherung ihrer Lebensstellung am Hofe des Herrschers.⁴⁾ In einer durch die Freigebigkeit des Königtums ausgestatteten äußeren Gemeinschaft des Lebens ihrer wissenschaftlichen Beschäftigung nachgehend, wie im Museion zu Alexandria, zum Teil auch der Erfüllung bestimmter wissenschaftlicher Verwaltungsaufgaben, z. B. als Vorstände der großen Bibliotheken, dienend oder endlich in besonderen Dotationen für irgendwelche wissenschaftliche Tätigkeit empfangen die Gelehrten von den Herrschern die Mittel für ihren Lebensunterhalt.⁵⁾

Auch die gewerblichen Berufsvereine endlich sehen wir in besonderen Abhängigkeitsbeziehungen zum königlichen Hause; ja, sie

1) Vgl. Strabo XIV 643. C. J. G. 3067 ff. Die wichtigsten Urkunden sind Michel 1015—1016 abgedruckt. Vgl. vor allem v. Protz, Ath. Mittlg. XXVII.

2) Vgl. O. G. J. 326.

3) Vgl. O. G. J. 50, 51. Michel 1018, 1017.

4) Vgl. auch oben S. 183 f.

5) Vgl. Ath. XI 494^a XII 552^a.

suchen gerade die Zwecke ihrer Vereinigungen in möglichster Pflege der Beziehungen zum Könige und der Dynastie zu fördern.¹⁾

Für alle diese einzelnen Berufsverbände und gesellschaftlichen Gruppen ist das Königtum nicht bloß die ihr besonderes Dasein in seinen eigentümlichen Interessen und Zwecken schützende und fördernde Gewalt, sondern es vertritt für sie zugleich den großen und allgemeinen Zusammenhang staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, in den jene einzelnen Gruppen mit ihren besonderen Lebenszwecken und Lebensinhalten eingefügt sind, ohne den ihre Existenz nicht gedacht werden kann.

Am kräftigsten und erfolgreichsten ist die eigenartige monarchische Politik, die den eigenen Zwecken des Königtums die neue gesellschaftliche Organisation dienstbar gemacht und sich in den verschiedenen Gesellschaftsgruppen ein System von Abhängigkeitsbeziehungen geschaffen hat, von den Ptolemaeern durchgeführt worden. Wenn uns in Alexandria bei der starken Konzentration des gesamten Kulturlebens in der ptolemaeischen Welthauptstadt der Einfluß, den der Königshof auf die großen Richtungen geistiger Kultur in Kunst und Wissenschaft, Geschmack und gesellschaftlicher Sitte ausübt, vornehmlich deutlich entgegentritt, so finden wir auch in den sonstigen Beziehungen des Lebens die Abhängigkeit der einzelnen gesellschaftlichen Gruppen von dem Herrscherhause wahrnehmbar. Ein charakteristisches Beispiel gewerblichen Vereinslebens, das eben doch gewiß nur ein Beispiel für viele andere analoge Verhältnisse ist, haben wir bereits angeführt. Bezeichnend ist weiter auch, daß wir auf der Insel Thera, die lange Zeit in unbedingter Abhängigkeit von der Ptolemaeerherrschaft stand, drei Genossenschaften oder Vereine finden, die durch besondere Beziehungen mit dem ptolemaeischen Königshause verbunden sind und zum Teil zugleich den Kult der Gottheiten, die der Dynastie

1) Vgl. das oben S. 185 bereits erwähnte Dekret einer ägyptischen Müllerinnung O. G. J. 729. Es ist charakteristisch, daß die einzige uns bekannte Lebensäußerung dieser gewiß an sich für die Nachwelt sehr gleichgültigen Innung eine Widmung für das Königshaus enthält. Auch für Handelsgilden scheinen zum Teil die Beziehungen zum königlichen Hause großen Wert gehabt zu haben, wie wir aus dem Dekret der Rheder und Speditoren in Laodikeia aus der Zeit des Seleukos IV. Philopator (O. G. J. 247; vgl. die Gilde der Speditoren in Alexandria O. G. J. 140 = Strack, *Dynastie der Ptolemaeer* 118. 115) schließen können.

vorzüglich nahe stehen, der ägyptischen Götter und des Dionysos, pflegen, die Basilisten¹⁾, die Bakchisten²⁾ und endlich einen gymnastischen Verein (*Ἀλειφόμενοι*).³⁾ Vor allem sind es auch militärische Abteilungen, Garnisonen des ptolemaeischen Reiches, die, wenigstens in späterer Zeit, besondere religiöse Vereinigungen zum Kulte des Königshauses bilden.⁴⁾

So sehen wir in den verschiedensten Richtungen die Monarchie eine starke Einwirkung auf die gesellschaftliche Klassenbildung ausüben. Wenn das Königtum auf der einen Seite alle staatliche Macht in sich konzentriert und auch die Gesamtkultur des unter seiner Herrschaft stehenden Reiches nicht unwesentlich beeinflusst, so verstärkt es auf der anderen Seite und begünstigt geradezu jene Teilung des Lebens, die wir früher als einen charakteristischen Zug der neuen gesellschaftlichen Organisation kennen lernten. Die einzelnen Lebenskreise, die sich in Kunst und Wissenschaft, Heerwesen und staatlicher Verwaltung, Gewerbe und Handel gestalten, stehen in besonderen Abhängigkeitsbeziehungen zu dem Königtum, bei dem sie eine Stärkung und Förderung ihrer beruflichen Zwecke und ihrer gesellschaftlichen Stellung finden. Gerade die Ptolemaeer haben in dieser Hinsicht die Politik des *divide et impera* meisterlich zu üben verstanden.

So durchdringen monarchische Lebensbeziehungen in eigentümlicher Weise und in weitem Umfange das gesellschaftliche Leben, so entsteht eine von diesen monarchischen Beziehungen aus organisierte Gesellschaft, deren eigenartiges Bild uns in ihrer vollen Ausgestaltung in der römischen Kaiserzeit am deutlichsten und bezeichnendsten entgegentritt.

1) J. G. XII 3 nr. 443; nach der Ansicht des Herausgebers aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Die Basilisten werden auch in einer späteren Inschrift O. G. J. 130 erwähnt.

2) O. G. J. 735 = Hiller v. Gärtringen, Thera III S. 112.

3) J. G. XII 3 nr. 331 = Michel 1002.

4) Vgl. z. B. O. G. J. 111. 114. 130; vgl. auch Strack, Z. f. neutest. Wissensch. IV 216. Die landsmannschaftlichen Vereinigungen der späteren Zeit scheinen im wesentlichen auf die Insel Kypros beschränkt gewesen zu sein; vgl. Meyer, Heerw. d. Ptolemaeer S. 93 f.

Beilage I.

Die ursprüngliche Begründung der Humanitätsidee in der griechischen Philosophie.

(Vgl. S. 133 ff.)

Die Darstellung, die ich im Kapitel über die hellenistische Philosophie von dem Hervorwachsen der Humanitätsidee aus dem Zusammenhange der stoischen Gedankenwelt gegeben habe, hat einen Begriff der Humanität zur Voraussetzung, der sich auf die innere Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechtes und die dadurch bedingten Beziehungen der Menschen zueinander gründet. Es kam mir darauf an, den grundlegenden Gedanken selbst in seiner die Entwicklung der antiken Anschauung bestimmenden und beherrschenden Bedeutung hervorzuheben. Allerdings fehlt für diesen Begriff ein entsprechendes, die Anschauung einheitlich zusammenfassendes Wort, und es ist kein Zweifel, daß die ungeschichtlich-rationalistische Auffassung der älteren Stoa und die einseitige Betonung des Ideals des Weisen es ihr erschwerten, den Humanitätsbegriff — im Sinne einer die Vielseitigkeit menschlichen Wesens anerkennenden und ausprägenden Verbindung der Menschen untereinander — zu voller Geltung zu bringen. Aber dies darf uns nicht hindern, anzuerkennen, daß die Tugenden der *φιλανθρωπία* als einer der einheitlichen Menschheit als solcher zugewandten Gesinnung¹⁾ und der Erfüllung des eigentümlich menschlichen

1) Über das Verhältnis des Begriffes der *φιλανθρωπία* in der späteren Stoa zum kynischen Begriffe dieser Tugend vgl. meine Bemerkungen: „antike Idee der Oekumene“ S. 31 Anm. 22. Dadurch, daß der einzelne Mensch vermöge seine *λογική φύσις* dem ganzen Menschengeschlechte verwandt ist, erhält eben die *φιλανθρωπία* in der stoischen Lehre eine tiefere Begründung. Daß das Bewußtsein vom Zusammenhang des Begriffes der *φιλανθρωπία* mit dem Worte *humanitas* — obgleich er ja nur eine Seite des Begriffes der Humanität wiedergibt — auch im Altertum selbst lebendig gewesen ist, ergibt sich z. B. aus der von Reitzenstein (in der sogleich zu nennenden Schrift) angeführten Stelle des Gellius XIII 17, 1.

Berufes ($\tau\alpha \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{o}\nu$ oder $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\kappa\alpha \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$), die die ethische Anschauung der späteren Stoa, namentlich Epiktets und M. Aurels, beherrschen, durchaus in den Voraussetzungen der älteren stoischen Lehre begründet sind. Die Stellen, die ich S. 131 ff. angeführt habe, beweisen dies zur Genüge.

Reitzenstein hat in seiner feinsinnigen Rede über Werden und Wesen der Humanität im Altertum, Straßburg 1907, den Kreis, innerhalb dessen er die Entstehung und Ausbildung der Idee der Humanität ansetzt, anders gezogen. Er geht von dem Worte aus, das ja auf römischem Boden seinen Ursprung hat, und legt dar, wie die Idee der Humanität aus der inneren Fühlung hervorge wachsen sei, die das griechische Denken in der Person des Panaetios mit dem namentlich durch den jüngeren Scipio vertretenen Kreise der römischen Aristokratie gewonnen habe. Erst die Einwirkung griechischen Geistes auf ein fremdes Volkstum, erst der Konflikt zweier Nationalitäten haben nach Reitzensteins Auffassung den Begriff und das Wort der Humanität geschaffen. In der Periode, die vom Zeitalter des jüngeren Scipio bis zu Ciceros Tode reicht, hat diese Idee der antiken Humanität danach ihre eigentliche Blütezeit gehabt. Reitzenstein hat unstreitig darin Recht, daß in diesem griechisch-römischen Kreise, der durch die Verbindung des Panaetios mit Scipio charakterisiert wird, der Begriff der Humanität zugleich mit dem Worte jene eigentümliche inhaltliche Ausprägung, wie sie uns besonders aus den Ciceronischen Schriften entgegentritt, erhalten, eine Fortbildung seiner ursprünglichen Bedeutung erfahren hat.

An die Stelle des „einheitlich starren Idealbildes des Weisen“ ist der Begriff einer vielseitigeren Menschlichkeit getreten. Als Pflicht, die dem Menschen gesetzt ist, gilt jetzt das Ziel „im Rahmen der allgemeinen Menschennatur die eigene auszubilden“. Neben der allgemeinen „persona“ des Menschen, die auf seiner vernünftigen Beanlagung überhaupt beruht, steht die persona propria singulis tributa (Cic. de off. I 107; vgl. namentlich noch I 110f, 113—115, 119).

Daß diese Humanitätsidee eine größere Verwandtschaft mit dem Ideal unseres Humanitätszeitalters (Reitzenstein S. 17) hat als das ältere stoische Ideal, ist unbestreitbar; inwieweit sie doch auch von dem modernen Persönlichkeitsideal — vor allem in ihrer Be-

gründung — sich unterscheidet, darauf genauer einzugehen, würde zu weit führen. Hier muß nur — nicht eigentlich im Gegensatz zu Reitzensteins höchst wertvollen Ausführungen, sondern bloß zur Einschränkung der Tragweite seiner Darstellung — hervorgehoben werden, daß es doch durchaus die Voraussetzungen der griechischen Philosophie (neben der älteren Stoa allerdings zugleich Platon und die peripatetische Ethik) sind, von denen aus auch die Ausbildung der Humanitätsidee im Kreise des Panaetios und Scipios zu verstehen ist. Weiter hat ja auch Reitzenstein selbst darauf hingewiesen, wie das gebildete griechische Bewußtsein in der Zeit der neuen Komödie schon in manchen Beziehungen diesem Begriffe der Humanität nahegekommen ist. Panaetios hat hier, wie auch sonst, das rigoristische Ideal der ursprünglichen Stoa durch die Rücksicht auf die Praxis des Lebens gemildert. Insbesondere ist es gewiß von großer Bedeutung gewesen, daß gerade Anschauungen und Lebenshaltung der römischen Aristokratie dem Haupte der mittleren Stoa einen vorzüglich günstigen Boden für die von ihm ersehnte Verschmelzung philosophischen Ideals mit der Wirklichkeit des Lebens darzubieten schienen. Unzweifelhaft hat hier die Theorie von der Wirklichkeit gelernt, den befruchtenden Einfluß der Praxis eines in sich selbst erstarkten Volkstums erfahren. So bedeutsam nun aber auch die Ausbildung des Humanitätsbegriffes in der aristokratischen Atmosphäre des Scipionenkreises gewesen ist, werden wir doch durchaus daran festhalten dürfen, daß die große Kulturidee der Humanität, insofern sie aus der Auffassung von einem einheitlichen, innerlich verbundenen Menschengeschlechte hervorgewachsen ist, dem griechischen Denken ihren Ursprung verdankt und ihre für die allgemeine Kulturentwicklung entscheidende Formulierung und Begründung in der stoischen Philosophie gefunden hat.

Beilage II.

Der hellenistische Herrscherkult.

Eine wirklich geschichtliche Darstellung des hellenistischen Herrscherkultes zu geben, ist bei der Lückenhaftigkeit und Ungleichmäßigkeit des auf uns gekommenen inschriftlichen Materials,

wenigstens vorerst, nicht möglich. Wie auf anderen Gebieten der hellenistischen Forschung hat auch hier das ptolemaeische Ägypten durch die Reichhaltigkeit seiner Überlieferung einen starken Vorzug vor den übrigen hellenistischen Reichen, aber eben deshalb ist die Gefahr der Einseitigkeit für die aus den ägyptischen Verhältnissen zu ziehenden Schlüsse eine besonders große.

Wenn wir die neuere Forschung über den Herrscherkult betrachten, so werden wir zwei entgegengesetzte Pole der Auffassung finden. Nach der einen Anschauung ist der Herrscherkult von unten her entstanden, d. h. durch die Initiative von einzelnen und Städten den Herrschern nahegebracht worden. Nach der anderen ist sein Ursprung von oben her erfolgt, mit anderen Worten: der Herrscherkult bildet ein wesentliches Element des hellenistischen Herrschaftsbegriffes, er wurzelt in den neuen Ideen, die im hellenistischen Königtum zur Darstellung gelangen.¹⁾ Mit diesem Gegensatz der Anschauungen verflcht sich noch eine weitere Fragestellung: Ist der Herrscherkult eine Erscheinung, die ohne weiteres aus den Voraussetzungen des bisherigen politischen und religiösen Lebens in Griechenland oder im Orient — oder in beiden — abzuleiten ist, oder bedeutet er eine Neubildung, die eben als solche den Stempel des Hellenistischen trägt? Man hat dem Problem dadurch eine größere Einfachheit zu geben versucht, daß man das griechische und das orientalische Element des Königtums — beide rein voneinander geschieden — nebeneinander gestellt hat. Das griechische Element ist dann der von altersher bekannte, in bestimmten Formen ausgeprägte Heroenkult, das orientalische das Gottkönigtum.²⁾ „Die Verehrung des lebenden

1) Diese Auffassung habe ich schon in meinen früheren Arbeiten über diesen Gegenstand vertreten.

2) So spricht es z. B. sehr bestimmt aus Bousset, *Rel. des Judent.* S. 258: „Aus orientalischer Königsvergötterung und griechischer Heroenverehrung hat sich . . . der Glaube an den regierenden Herrscher, seine rettende, erlösende, Ordnung und Frieden schaffende Macht, seinen göttlichen Charakter entwickelt.“ Ähnlich Wendland, *Soter* (Z. f. neutest. Wiss. V 1904 S. 358): „Die orientalische Gottkönigs-idee und der griechische Heroenglaube sind die sich verbindenden Formen, in denen die hellenistische Welt den Eindruck der überragenden Größe des neuen weltgeschichtlichen Genius Alexander ausdrückt.“ (Weniger bestimmt in dem Werke über die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum S. 73 f.)

Herrschers," so sagt man, „ist in griechischer Religion ausgesprochener Heroenkultus und aus dem Heroenkultus entstanden. Das Höchste, wozu man sich verstieg, war, den Verehrten zum *πάρεδρος* und *σύνναος* eines Gottes zu machen. Aber auch dann war er immer nur die Hypostase, das menschlich-heroische Abbild der Gottheit.“¹⁾

Das Verhältnis des Herrscherkultes zum Heroenkult werden wir noch weiter zu betrachten haben. Sehen wir zunächst, wie es mit dem orientalischen Gottkönigtum als Vorbild der hellenistischen Herrschervergötterung steht. Da muß es denn vor allem ausgesprochen werden, daß eine unmittelbare Anknüpfung dieses hellenistischen Königs Kultes an das orientalische Vorbild auf große Schwierigkeiten stößt. Ein wirkliches Gottkönigtum läßt sich — in denjenigen altorientalischen Gebieten, die überhaupt nur in Betracht kommen können — bisher bloß für das Pharaonenland und das altbabylonische Königtum²⁾ nachweisen. Ein Einfluß dieser altbabylonischen Königsverehrung auf die Monarchie Alexanders und seiner Nachfolger muß natürlich als äußerst unwahrscheinlich, wenn nicht als unmöglich, bezeichnet werden.³⁾ Wenn in Babylon zur Zeit Alexanders eine Anknüpfung für einen

1) von Prott *Ath. Mittlg.* 27, 1902 S. 176; vgl. auch schon *Rh. Mus.* Bd. 53. Ebenso im wesentlichen Kornemann, *Klio* I und Schreiber, *Studien über d. Bildnis Alexanders d. Gr.*

2) Über den göttlichen Charakter des altbabylonischen Königtums vgl. Radau, *Early Babylonian History* S. 307 ff.; Brokelmann, *Z. A.* XVI; Zimmern, *K. A. T.*⁵ S. 639 f.; Lehmann, *Beitr. z. alt. Gesch.* III S. 137, 4; Hilprecht, *Ausgrab. im Bel-Tempel zu Nippur* S. 71 f. Es ist eine unstatthafte Verallgemeinerung, wenn Großmann, *Urspr. d. israel.-jüd. Eschatolog.* S. 285 sagt: „Die allgemeine religiöse Voraussetzung, unter der sich allein eine Gestalt wie der Gottkönig bilden konnte, ist die zwar nicht in Israel, wohl aber bei seinen Nachbarvölkern nachweisbare Königsvergötterung.“

3) Diese Schwierigkeit scheint allerdings für Winckler nicht zu bestehen, wie aus seiner Bemerkung, *Altoriental. Geschichtsauffassung* (*Ex Oriente Lux* II 2) S. 59, 18 hervorgeht: „Es steht jetzt fest, ... daß die Vorsetzung des Gotteszeichens vor den Königenamen wirklich die Vergöttlichung seines Trägers bedeutet, wie sie sich im Hellenismus erhalten hat.“ Wenn Winckler im allgemeinen den Gegnern seiner Auffassung Mangel an Kenntnis des babylonischen Tatsachenmaterials vorwirft (vgl. „der alte Orient u. die Geschichtsforschung“), so ignoriert er selbst völlig die aus der Entwicklung der hellenischen Kultur und hellenischen Vorstellungen gewonnenen oder zu gewinnenden Erkenntnisse.

göttlichen Kult des Königs vorhanden gewesen wäre, so hätte doch in den Traditionen des späteren babylonischen Königtums dafür der Boden gegeben sein müssen. Daß eine vielleicht durch gelehrte priesterliche Forschung hergestellte Reminiszenz aus den ältesten Zeiten des babylonischen Königtums einen so weitgehenden und allgemeinen Einfluß auf die Entwicklung hellenistischer Herrschaft hätte ausüben können, kann für eine wirklich geschichtliche Auffassung wohl so gut wie ausgeschlossen gelten. Anders steht es mit der Pharaonenverehrung. Ihre Tradition war in Ägypten noch lebendig. Von dem Verhältnis zur Ptolemaeerherrschaft dürfen wir hier zunächst absehen. Aber eine Einwirkung dieser Tradition auf das hellenistische Königtum im allgemeinen, zunächst vor allem auf Alexanders Herrschaft, kann von vornherein als möglich, ja in gewissen Grenzen als wahrscheinlich bezeichnet werden. Indessen die vornehmste Wurzel der Apotheose des hellenistischen Königtums können wir hier nicht finden. Schon deshalb nicht, weil das Königtum der Pharaonen einen unmittelbar mit dem ägyptischen Lande verwachsenen, auf die ägyptischen Grenzen beschränkten Charakter trug. Als Nachfolger der Pharaonen konnte Alexander kein Weltreich begründen. Die göttliche Verehrung eines Trägers der Pharaonenherrschaft fand außerhalb Ägyptens keinen Boden. Wenn man im Besuch des Ammonheiligtums und in der Proklamierung Alexanders als Sohn des Ammon eine Anlehnung oder Anpassung an ägyptische Anschauungen und Traditionen sieht, so ist dies durchaus unrichtig.¹⁾ Die Anerkennung Alexanders als eines Erben der Pharaonenherrschaft durch die ägyptische Bevölkerung steht nicht im Zusammenhange mit dem Marsche zur Ammonoase. Alexander knüpft an eine griechisch umgedeutete, universale Erscheinungsform des Gottes Ammon an, nicht an die einheimisch-ägyptische.²⁾

Ebensowenig dürfen wir einer aus dem Oriente importierten eschatologischen oder apokalyptisch-messianischen Färbung der Herrschaftsidee einen entscheidenden Einfluß auf den in der hellenistischen Periode aufgekommenen Charakter der Königsherr-

1) Auch Kornemann, *Klio* I 56 f. hat, wie vorher Niese, *H. Z.* 79, S. 10 f., die wahre Bedeutung des Besuches des Ammonheiligtumes und des Verhältnisses Alexanders zu Ammon verkannt.

2) Vgl. Bd. I S. 294 ff.

schaft zuschreiben. Es mag sein, daß „die Vorstellungen von einem βασιλεύς σωτήρ im Oriente alt“ sind¹⁾, aber mit solchen Zukunftserwartungen, Hoffnungen auf ein besseres Weltalter u. ä. hat die hellenistische Herrscherverehrung gerade in der Zeit ihrer Entstehung und ersten Entwicklung gar nichts zu tun. Auch die Bezeichnung als Soter ist aus eigentümlich hellenischen Verhältnissen und hellenischen Vorstellungen erwachsen.²⁾ Der Bei-

1) So Reitzenstein, *Poimandres* S. 176. Vgl. vor allem noch Bousset, *Rel. d. Judent.* S. 258 ff. 574 ff.; Zimmern, *K. A. T.* S. 380 ff. 390 f. Einen sehr weitgehenden Einfluß schreibt einem orientalischen, seinem Ursprunge nach vornehmlich babylonischen allgemeinen „Hofstile“, der gefordert habe, den König „als Bringer der Segenszeit zu feiern“, Großmann zu, „*Urspr. d. jüd.-christl. Eschatologie*“ S. 250 ff. Vgl. auch Gunkel, *Z. religionsgeschichtl. Verständn. d. N. Testam.* (Forsch. z. Rel. u. Literat. d. A. u. N. Testam. I 1) S. 23 f. Die Beweise, die bisher für die Existenz jener altorientalischen Idee vom Erlöserkönig beigebracht worden sind, stehen noch nicht in rechtem Verhältnis zu der Bedeutung, die man jener Idee beimißt. Auch die sonst so vortreffliche und umsichtige Darstellung Zimmerns wird, wie mir scheint, durch das Streben, den allgemeinen Einfluß der babylonischen religiösen Vorstellungen, vor allem auch auf die jüdisch-christliche Anschauung, nachzuweisen, in ihrer Beweiskraft beeinträchtigt. Es wäre sehr wünschenswert, wenn erst einmal die babylonischen Vorstellungen rein für sich, ohne Rücksicht auf andere religiöse Entwicklungen dargelegt würden. Sehr unsicher scheinen mir auch die neuerdings von Gunkel und namentlich von Großmann (in der erwähnten Schrift) für die jüdisch-christliche Eschatologie gezogenen Folgerungen. (Die Ansicht von E. Meyer, *Berl. S. B.* 1905 S. 651, wonach die Prophezeiungen von der Zukunft, wenigstens in ihrem traditionellen Element, auf ägyptischen Einfluß zurückgehen, bedarf jedenfalls noch einer eingehenderen und sichereren Begründung, als sie auch in den Ausführungen der Schrift „*Die Israeliten u. d. Nachbarstämme*“ S. 45 ff. enthalten sind.) Die allgemeinen Bemerkungen, die Wellhausen, *Skizzen u. Vorarbeiten VI* 225 ff. über die „babylonische Rennionskammer“ und über die geschichtliche Bedeutung der babylonischen Vorstellungen macht, haben gerade für eine historische Auffassung durchaus ihre Berechtigung und sind, wenn ich recht sehe, durch Gunkel a. O. 10 f. nicht widerlegt. — Es soll durch diese Bemerkungen nicht das Vorhandensein einer altorientalischen Idee eines Erlöserkönigs von vornherein geleugnet werden, aber der Boden der Forschung ist hier noch ein sehr wenig gesicherter, und vor allem, was für den Zusammenhang unserer Betrachtung das Wesentliche ist, ein bestimmender Einfluß einer solchen altorientalischen Idee auf die Entstehung und erste Entwicklung des hellenistischen Herrscherkultes muß auf das entschiedenste bestritten werden.

2) Es ist auch hier wieder durchaus unrichtig, wenn Winckler, *Alt-*

name Soter als Ausdruck der rettenden und helfenden Tätigkeit der Könige kommt im Bereiche griechischer Städte auf, wird von bestimmten griechischen Gottheiten, wie Zeus, Apollon¹⁾ u. a. auf die Herrscher übertragen²⁾ und steht im engsten Zusammenhange mit der Idee, daß diese Herrscher als schützende, den Bestand der einzelnen Städte wie eines ganzen Reiches bewahrende und neu

orient. Geschichtsauff. S. 64 Anm. 44 in den Bezeichnungen Antiochos I. Soter, Antiochos II. Theos den Hinweis auf den Retter der altorientalischen Zukunftserwartung erblickt. Auch den Beinamen Philadelphos, der aus den besonderen geschichtlichen Verhältnissen des Ptolemäeerreiches hervorgegangen ist, bringt derselbe Forscher a. O. mit einem orientalischen Mythos, dem „Mythos der liebenden Brüder als Gegensatz zu den feindlichen (Set-Typhon)“ in Zusammenhang. Jeremias, in der Schrift: „Babylonisches im Neuen Testament“ verbindet ohne weiteres die Bezeichnung griechischer Götter, Heroen und Herrscher als Soter mit dem sonnenhaften Jahrgott, meint, ähnlich wie Winckler und Mücke (vgl. Bd. I S. 424 f.), daß Alexander der Große „sich von seinen Geschichtsschreibern bei Lebzeiten als Erlöserkönig schildern ließ“, und glaubt sogar in der Bevorzugung des widderköpfigen Ammon-Kultus durch Alexander den Großen Spuren der Ersetzung des im Bilde des Stieres stehenden Jahrgottes durch eine mit dem Widder symbolisierte Gestirngottheit erblicken zu können (S. 12. 28. 30. 39. 9. Alt. Test. im Lichte d. alten Orients² S. 69. 71; vgl. auch Winckler, Himmels- u. Weltbild der Babylonier S. 39 f.). Das ist wieder der Panbabylonismus, der alle besonderen geschichtlichen Beziehungen und Entwicklungen in die angebliche allgemeine altorientalische Weltanschauung auflöst. Es steht doch mit den elementarsten Grundsätzen historischer Kritik in Widerspruch, wenn man dem babylonischen Dogma zuliebe in die Alexandertüberlieferung eine Tendenz hineinträgt, von der bei unbefangener Betrachtung in ihr absolut nichts zu erkennen ist. — Das System der altorientalischen Weltanschauung wird bekanntlich aus der altbabylonischen Astronomie abgeleitet, insbesondere werden die großen Weltalter und ihre Symbolisierungen (Zwillings-, Stier-, Widderzeitalter) mit der schon der altbabylonischen Wissenschaft zugeschriebenen Kenntnis der Präzession in Zusammenhang gebracht. Wenn sich die Ansicht Kuglers bestätigt, daß die Präzession in älterer Zeit in Babylon überhaupt unbekannt gewesen ist (vgl. Boll, N. Jahrb. XXI S. 123 f.), so wird der sogenannten altbabylonischen Weltanschauung an einem ihrer wichtigsten Punkte der Boden entzogen.

1) Die besondere Beziehung des Beinamens Soter zu Apollon ergibt sich aus der Benennung: Antiochos Apollon Soter.

2) Über die Bezeichnung der griechischen Gottheiten als Soter vgl. die Ausführungen von Preller-Robert, Griech. Mythologie (vor allem I 151, 3) und Gruppe, Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte, und die Nachweise von Buresch, Aus Lydien S. 80 und dazu den zusammenfassenden Artikel

begründende Mächte die über den Städten waltenden Gottheiten in ihrer schützenden und rettenden Wirksamkeit vertreten.¹⁾

Wenn also die hellenistische Herrscherverehrung sich nicht ohne weiteres aus orientalischem Vorbilde ableiten läßt, wie steht es dann mit demjenigen Elemente, das man als die andere, rein hellenische Grundlage dieses Herrscherkultes bezeichnet hat, dem Heroenglauben und der Heroenverehrung? Auch hier liegt das Problem durchaus nicht so einfach, wie der Versuch, eine reinliche Scheidung jener beiden Elemente durchzuführen, vermuten lassen könnte. Es ist schon in anderem Zusammenhange hervorgehoben worden, daß allerdings der Heroenglaube wesentliche Anknüpfungen für die sakrale Verehrung der Herrscher geboten hat, aber ebensowenig kann bestritten werden, daß der Heroenkult in seinen strengen und ursprünglichen Formen sich nicht mit dem Herrscherkult deckt. Das, was für den wirklichen Kult der Heroen charakteristisch ist, die Verehrung des Dahingegangenen, die Beschränkung des Kultes auf die Stätte des Grabes, trifft auf den Herrscherkult im allgemeinen nicht zu. Andererseits ist in den Vorstellungen von der Wirksamkeit einzelner besonders verbreiteter Heroengestalten wie Herakles, Asklepios — auch Dionysos dürfen wir hier wohl nennen — allerdings ein Moment enthalten, das schon eine wesentliche Erweiterung des Heroenglaubens über seine ursprünglichen Grenzen hinaus be-

von Wendland, *Z. f. neutest. Wissensch.* V S. 355 ff., weiter auch die Darlegungen von Usener, *Götternamen* S. 172 ff. 219 ff. über Sosipolis (hierzu vgl. *Inscr. v. Magnesia* 98 u. *Strabo* XIV 648) Sozon, Soter, Soteira, wenn ich auch die Auffassung dieses Forschers, daß hinter den verschiedenen Verknüpfungen ein selbständiger Gottesbegriff „Heiland“ gestanden habe (S. 220), und daß „der Begriff der gemeinen Wohlfahrt für sich zu einer Göttin (oder zu einem Gotte) erhoben war“ (S. 174), für äußerst unwahrscheinlich halte.

1) Lehrreich ist in dieser Beziehung z. B. eine Stelle bei Cic. *de rep.* I 12: „Neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare jam conditas.“ Gerade auch im römischen Kaisertum tritt uns diese ursprüngliche Idee des Herrscherkultes noch sehr deutlich, vor allem in solchen Epitheta, wie Soter, Ktistes, Eleutherios u. a. entgegen. Vgl. meine *Studien z. Entwickl. d. Monarchie im Altert.* S. 90 ff., wo ich auch darauf hingewiesen habe, daß die dem Verhältnis der einzelnen Städte zu der Person des Herrschers zugrunde liegende Anschauung auf das ganze Reich oder die Welt übertragen worden ist.

zeichnet¹⁾ und somit der inneren Verbindung einer göttlichen oder gottähnlichen universalen Wirksamkeit der Herrscher mit jenen Gestalten sich als günstig erweist.

Kornemann hat, um seine Annahme, daß der Herrscherkult ursprünglich nichts anderes sei als Heroenverehrung, zu stützen, vornehmlich geltend gemacht, daß auch der Alexanderkult, soweit er die Brücke zum späteren offiziellen Herrscherkult der Diadochen gebildet habe, ursprünglich nichts anderes als Heroenkult gewesen sei. Insbesondere der für die weitere Entwicklung der Herrscherverehrung bedeutsamste Kult Alexanders, der alexandrinische, sei anfänglich nichts anderes als die Verehrung des Heros Ktistes von Alexandria, und das Vorbild für diese Verehrung habe die Heroisierung Hephaestions durch Alexander gebildet. Diese Argumentation beruht auf unrichtigen Voraussetzungen. Zunächst bedingt die Annahme des rein heroischen Charakters des Alexanderkultes die Ungeschichtlichkeit der Nachrichten über die von Alexander bei seinen Lebzeiten erhobene Forderung göttlicher Ehren für seine Person. Der Beweis hierfür, den Hogarth, Niese, Kornemann versucht haben, ist aber keineswegs gelungen. Eine unbefangene, die Zeugnisse in ihrem Zusammenhange würdigende Betrachtung wird im Gegenteil es zum mindesten als sehr wahrscheinlich bezeichnen müssen, daß die sakrale Ehrung Alexanders seitens der griechischen Städte durch die Politik Alexanders selbst hervorgerufen war.²⁾ Aber selbst wenn wir in den Alexander am Ende seiner Regierung von den griechischen Staaten erwiesenen göttlichen oder „gottähnlichen“³⁾ Ehren freiwillige, vom Könige nicht geforderte, bzw. beeinflusste Akte seitens einzelner griechischer Gemeinden oder des korinthischen Bundes sehen dürften, so würde damit die Bedeutung, die sein Verhältnis zu Zeus Ammon für seine gesamte Politik hatte, nicht beseitigt.⁴⁾ Hier handelt es sich nicht um einzelne überschwängliche mythologische Deutungen von Alexanders Größe⁵⁾, sondern um eine mit

1) Vgl. auch die Bemerkung Rohde's, *Psyche* I² S. 184: „Ein Heros, der vom Lokalen losgelöst ist, strebt schon ins Göttliche hinüber.“

2) Vgl. Bd. I S. 389 ff. Beitr. z. Entw. u. Begr. d. Monarchie im Altert. S. 43 ff.

3) Polyb. XII 12^b 3.

4) Vgl. Bd. I S. 298 f.

5) So faßt es im wesentlichen Niese, H. Z. 79 S. 9 auf. Das Beispiel

Alexanders Politik in engem Zusammenhang stehende, auf seiner eigensten Initiative beruhende Beziehung zu einer göttlichen Macht, die dazu dient, Alexanders Herrschaft als eine absolute Weltherrschaft auszuprägen. Wir haben weiter in einem anscheinend auf gute Information zurückgehenden Artikel des Suidas (u. Antipatros) die Nachricht, daß Antipatros allein von allen Diadochen Alexander nicht habe als Gott bezeichnen wollen, weil er dies für gottlos erachtet habe. Ob es sich hier um eine erst nach Alexanders Hinscheiden erfolgte sakrale Ehrung handelt — wofür die Bezeichnung des Antipatros als Diadoche zu sprechen scheinen könnte¹⁾ — können wir nicht mit Bestimmtheit entscheiden; aber auch, wenn wir dies als wahrscheinlich annehmen, würde sich doch immer eine die Grenze eines lokalen Heroenkultes weit überschreitende allgemeine Apotheose des dahingeshiedenen Königs in den Herrschaftsgebieten seiner Nachfolger ergeben. Ein etwa an der Stätte des Grabes Alexanders stattfindender, jedenfalls auf einen bestimmten Ort beschränkter Heroenkult hätte wohl auch kaum als unvereinbar mit den religiösen Anschauungen des Antipatros bezeichnet werden können, denn es war dies etwas, was über die damaligen Formen des hellenischen religiösen Glaubens kaum hinausging. Was wir so aus der allgemeinen Nachricht des Suidas über göttliche Verehrung Alexanders durch seine Nachfolger erschließen können, findet auch in den besonderen Spuren des Alexanderkultes, die sich aus unserer Überlieferung ergeben, seine Bestätigung. Ich weise hier nur kurz auf den Kult des dahingeshiedenen Herrschers, den Eumenes im makedonischen Heere einrichtete, hin.²⁾ Dieser Kult ist besonders charakteristisch, weil er in engste

des Perikles (Her. VI 13) paßt übrigens doch nicht recht in diesen ganzen Zusammenhang.

1) Allerdings ist dieser Schluß durchaus nicht zwingend.

2) Diod. XVIII 60f. Wie wenig aus der hier von Diod. (61, 1) gebrachten Bezeichnung *εσχάρα* (mit Kornemann S. 64) auf den heroischen Charakter der Verehrung geschlossen werden kann, zeigt die folgende Bemerkung Diodors: „προσεκύνουν ὡς θεὸν τὸν Ἀλέξανδρον.“ Ganz abgesehen davon, daß es fraglich ist, ob wir den nach der allgemeinen Annahme (vgl. z. B. Stengel, Gr. Kultusaltert.² S. 17. Schoemann-Lipsius Gr. Altert. II 200. Deneken in Roschers Myth. Lex. I 2497 ff.) bestehenden Unterschied zwischen *βωμός* und *εσχάρα* als einen durchweg in Geltung befindlichen werden anerkennen können (vgl. Reisch, P-W. II 1663. III 681f.), so werden jeden-

Beziehung zu der in der Person Alexanders ausgeprägten Einheit der Herrschaft gesetzt wird und die Einheit des makedonischen Heeres gerade durch ihn zur Darstellung kommen soll. Übertragen wir diesen Kult vom Heere auf den Staat, auf das Reich, so finden wir in ihm im wesentlichen das angedeutet, was nachher im Reichskult der hellenistischen Herrscher zu offenbarem Ausdrucke gelangt, eben die Zusammenfassung der staatlichen Einheit in der Person des göttlich verehrten Herrschers.

Das nämliche Ergebnis gewinnen wir aus den Münzen. Das Aufkommen des Herrscherbildnisses auf den antiken Münzen ist aus jener eigenartigen Vermischung bestimmter religiöser Vorstellungen und politischer Motive, jener Umwandlung der Anschauungen und Institutionen, die überhaupt für den Hellenismus charakteristisch ist, hervorgegangen. Das für die geschichtliche Entwicklung Wesentliche liegt auch hier in der Begründung des großen staatlichen Zusammenhanges, der die Voraussetzung für den einheitlichen Münzverkehr bildet, auf die Person des Herrschers.

Gerade aus den Münzbildnissen läßt sich dieser persönliche Charakter der hellenistischen Herrschaft und des hellenistischen Herrscherkultes sehr deutlich erschließen. Das Bildnis des Herrschers ist nicht bloß ein Typus des Herrschaftsträgers wie der des Königs auf den persischen Dareiken, — wie wahrscheinlich auch das Bild der Satrapen auf den Satrapenmünzen den Satrapentypus bezeichnet¹⁾ —, sondern es ist eine bestimmte Herrscherpersönlich-

falls in der späteren historischen Überlieferung die betreffenden Ausdrücke in solcher Vermischung untereinander gebraucht, daß bestimmte Schlüsse auf heroischen oder göttlichen Kult in den meisten Fällen nicht daraus zu ziehen sind. Dies erklärt sich zum Teil aus der ungenauen und nachlässigen Berichterstattung, zum Teil ist es aber doch wohl auch schon ein Ausdruck der tatsächlichen Entwicklung, in der heroische und göttliche Verehrung sich einander annäherten oder ineinander übergingen und so die beide Formen des Kultes ursprünglich voneinander trennenden Schranken (vgl. Arr. an. IV 11, 3) immer mehr schwanden. Der Versuch von Schreiber, Stud. üb. d. Bildnis Alex. d. Gr. S. 251ff., sogar den Kult, der dem ersten Ptolemaeerpaare als den *θεοὶ σωτῆρες* dargebracht worden, als ursprünglichen Heroendienst aus der Form des Altares zu erweisen, beruht, wie weiter zu erwähnen sein wird, auf einer höchst wahrscheinlich unrichtigen Auslegung der Altarschrift.

1) Vgl. Imhoof-Blumer, Ant. Porträtköpfe S. 4f. Bd. I S. 385 mit Anm. 1. Was Strack, Gött. gel. Anz. 1903, S. 87 gegen meine Auffassung bemerkt, ist

keit, die, wenn auch zum Teil in idealisierter Gestalt, uns hier vor Augen steht.¹⁾ Die bildliche Darstellung des Herrschers ist — darüber kann doch kein Zweifel sein — hervorgewachsen aus dem Zusammenhange bestimmter Vorstellungen griechischer Religion, die in den Münztypen sich ausprägten. Denn da, wo wir jetzt das Bild des Herrschers finden, tritt uns in der früheren Zeit das einer Gottheit oder eines Heroen entgegen. Das Bild des Königs wird weiter in den meisten Fällen noch durch besondere Embleme oder Beizeichen charakterisiert, die auf den göttlichen Charakter hinweisen und zum Teil auch das Verhältnis zu bestimmten Göttern versinnbildlichen. Es sind gerade die den Staat gründenden oder in seinem Bestande schützenden Gottheiten oder Heroen, die in den bildlichen Darstellungen der Münzen besonders zum Ausdrucke gebracht werden. Die Beziehung auf diese Seite göttlicher Wirkksamkeit dürfen wir somit in dem Bilde des Herrschers, das jetzt die Stelle jener Götter- und Heroengestalten einnimmt²⁾ oder ihnen

nicht zutreffend. Wenn er bei den Münzen der Ptolemaeer und Pergamener den gleichen Mangel der individuellen Züge, des persönlichen Charakters erblicken will, so ist einzuwenden, daß jedenfalls in dem die Bildnisse des Ptolemaeerreiches beherrschenden Bilde des Begründers der Dynastie der eigenartige, persönliche Charakter sehr deutlich zum Ausdruck gelangt. Und Ähnliches gilt auch von den pergamenischen Herrschern. Babelon (Rev. de l'art ancien et moderne V 1899 S. 89 ff. 177 ff.; vgl. auch die Einleitung zu seinem Werke über die Perses Achéménides) hat versucht, auf den persischen Könige- und Satrapenmünzen individuelle Bildnisse der verschiedenen Persönlichkeiten nachzuweisen, und sieht hier den Ursprung des Porträts auf den Herrschermünzen, das seit der hellenistischen Zeit allgemeine Verbreitung findet. Mir ist es fraglich, ob es ihm wirklich gelungen ist, den Beweis für die von ihm angenommene Individualisierung des Porträts auf den Münzen des Achaemenidenreiches zu erbringen. Aber auch, wenn wir dies zugestehen dürften, müßten wir doch auf das entschiedenste betonen, daß die Münzen der hellenistischen Könige durchaus keine Anknüpfung an den Typus der persischen Königsmünzen erkennen lassen sondern daß sie vielmehr deutlich den Zusammenhang mit den Darstellungen der Götter und Heroen auf den griechischen Münzen aufweisen.

1) Vgl. meine Darlegung H. Z. N. F. 38 S. 31 ff. Beitr. z. Entw. d. Monarchie im Altert. S. 46 ff.

2) In dieser Hinsicht ist es z. B. besonders charakteristisch, wie nicht nur auf den Silbertetradrachmen, die nach dem Tode Alexanders geprägt sind, das Bild des Herakles, das sich hier früher fand, durch das Alexanders ersetzt wird, sondern auch auf Goldmünzen, die gemeinsam von den Satrapen

zur Seite tritt, auch in besonderem Maße voraussetzen. Es ergibt sich so aus den Münzdarstellungen eine Bestätigung der Gesamtanschauung, die wir von der Bedeutung des neuen Königtums der hellenistischen Zeit für das staatliche Leben jener Periode gewinnen konnten.¹⁾

Suchen wir nun nach diesen allgemeineren Bemerkungen über die Bedeutung des hellenistischen Königsbildnisses auf den Münzen festzustellen, welche Folgerungen aus ihnen im besonderen für eine Apotheose Alexanders abgeleitet werden können, so sehen wir auf den Münzen der Übergangszeit, die zwischen dem Tode Alexanders und der selbständigen Begründung der Diadochenreiche liegt, in den verschiedenen Teilherrschaften, die sich auf dem Boden des

Ptolemaeos und Seleukos geprägt zu sein scheinen, an Stelle des Bildes der Athena, das vorher die Vorderseite der Goldmünzen Alexanders schmückte, jetzt das Bild Alexanders selbst tritt (vgl. über diese Münzen Babelon, *Rois de Syrie* S. V. Svoronos, *Münzen d. Ptolemaeer* II S. 17).

1) Darauf ist es mir auch in meinen früheren Darlegungen angekommen, und es beruht auf einem Mißverständnis meiner Auffassung, wenn man mir entgegengehalten hat, ich hätte „versucht, mit Gewalt den Beweis der (Alexander)münzen ins Gegenteil zu verkehren“ (so nach Nieses Vorgang Kornemann *Klio* I 64, 6; vgl. auch Strack, *Gött. Gel. Anz.* 1903, S. 870. — Stracks Auffassung von der geschichtlichen Bedeutung der Herrscherbildnisse auf den Münzen berührt sich im übrigen sehr nahe mit meiner Anschauung; vgl. *Rh. Mus.* 55, 1900, S. 165, 1). Ich glaube für mich das Verdienst in Anspruch nehmen zu dürfen, mit besonderer Entschiedenheit den Zusammenhang des Herrscherbildnisses auf den hellenistischen Münzen mit den eigentümlichen religiösen Vorstellungen und politischen Anschauungen, die für den hellenistischen Staat grundlegend geworden sind, hervorgehoben zu haben. Nicht eine gewiß fragliche, aber auch noch nicht sicher widerlegte teilweise Annäherung des Heraklestypus auf den Alexandermünzen an das Bild des Königs selbst (vgl. Imhoof-Blumer, *Gr. Porträtköpfe* S. 14. J. Six, *Röm. Mittlg.* 1899, S. 83ff.) bildete das entscheidende Moment meiner Argumentation sondern die, wie mir scheint, unbestreitbare Tatsache, daß das Aufkommen des Herrscherbildnisses auf den Münzen eine neue Grundlegung des staatlichen Lebens bezeichnet, die in der Apotheose des Königtums ihren Ausdruck gefunden hat. Für die Entwicklung dieses neuen Herrschaftsprinzips hat aber die persönliche Herrschaft Alexanders eine fundamentale Bedeutung erlangt. Die sein Königtum bestimmende und beherrschende Idee ist also allerdings für die Darstellung, die die Herrschaft seiner Nachfolger auf den Münzen gefunden hat, vorbildlich geworden. Dies ist der innere Zusammenhang, den Niese in der Polemik gegen meine Auffassung (*H. Z. N. F.* 43 S. 16) völlig verkannt hat.

Alexanderreiches erheben, einen vergöttlichten Typus Alexanders, mit andern Worten: die Person des vergöttlichten Alexander ergibt sich als die gemeinsame Grundlage, auf der die einzelnen Diadochenherrschaften in ihrem besonderen Bestande und in ihrem besonderen Rechte emporwachsen. Zugleich dürfen wir auch hierin wieder den Beweis erblicken, daß die Apotheose des dahingeshiedenen Welteroberers eine allgemeine, weit über besondere lokale Kulte hinausreichende Verbreitung hatte. Diese Darstellung des vergöttlichten Alexander, für die vor allem die Ammonshörner charakteristisch sind¹⁾, erscheint auf Münzen, die in Ägypten unter Ptolemaeos' Herrschaft, zum Teil, wie es scheint, im Namen des jungen Alexander IV., in Syrien unter Seleukos geprägt sind, wie vornehmlich auch auf den Münzen des Lysimachos.²⁾ Wenn es richtig ist, daß auf einzelnen Münzen des Lysimachos der Kopf mit Widderhörnern und Diadem das Bild des Lysimachos³⁾ selbst bedeutet, so ist dies ein bezeichnender Beleg dafür, wie aus dem Typus Alexanders selbst sich zum Teil der seiner Nachfolger entwickelt hat, zugleich wiederum ein besonderer Hinweis darauf, daß die Herrschaft eben dieser Nachfolger aus der Alexanders selbst herausgewachsen ist.

Das Ergebnis, das wir bisher aus den Spuren historischer Überlieferung wie aus den Münzen gewinnen konnten, ist also die Tatsache einer weit verbreiteten Apotheose Alexanders, die einerseits in dem von ihm selbst erhobenen Ansprüche, als Sohn des Zeus

1) Auf den von Ptolemaeos und Seleukos geprägten Münzen erscheint Alexander mit dem Elefantenfell.

2) Vgl. Waddington, *Rev. Num.* 1865 S. 15 ff. Babelon, *Rois de Syrie* p. V ff. Svoronos, *Münzen d. Ptolemaeer* II S. 5 ff., S. 17; vgl. auch S. 18. Regling, *Griech. Münzen d. Sammlung Warren* S. 206 f. L. Müller, *Münzen des Lysimachos* S. 8 ff. Imhoof-Blumer, *Porträtköpfe* S. 5, 14. — J. Six, *Röm. Mittlg.* 1899 S. 88 ff. sieht — nach dem Vorgange Pinders, *Beitr. z. ält. Münzk.* S. 223 f. — in dem in Ägypten geprägten Kopf mit den kleinen Ammonshörnern und der Elefantenhaut das Bild des jungen Alexander IV selbst. Diese Auffassung kann wohl kaum als wahrscheinlich gelten; wäre sie aber begründet, so würde sie natürlich keine Instanz gegen die oben dargelegte Anschauung bilden, um so weniger, da das Bild des Sohnes danach sich unmittelbar an den Herrschertypus Alexanders des Großen selbst anschließen würde und die Vergöttlichung Alexanders IV unmittelbar aus der seines Vaters herausgewachsen sein müßte.

3) Es muß dies wohl wenigstens als wahrscheinlich gelten; vgl. Müller, *Münzen des Lysimachos* S. 10. Imhoof-Blumer, *Porträtköpfe* S. 5, 14.

Ammon zu gelten, und in den bei seinen Lebzeiten ihm erwiesenen göttlichen Ehren eine Grundlage hat, andererseits aus dem Bedürfnis seiner Nachfolger hervorgegangen ist, in dem göttlichen Charakter von Alexanders Herrschaft ein Fundament für die Begründung ihrer eigenen selbständigen Herrschaft zu erhalten¹⁾.

Wenn so unzweideutige Spuren einer göttlichen Verehrung Alexanders, die mit dem Charakter seiner Herrschaft selbst, mit seinen sowie seiner Nachfolger politischen Zielen im Zusammenhange steht, vorhanden sind, so kann diese Tatsache auch nicht ohne Einfluß bleiben auf unsere Beurteilung solcher Beispiele einer göttlichen Verehrung Alexanders, bei denen zunächst die Annahme einer freien Initiative seitens griechischer Gemeinden nahe zu liegen scheint. Es gilt dies insbesondere von den Spuren eines Kultes, der Alexander von griechischen Städten Kleinasiens dargebracht worden ist. Wir wissen aus einer Inschrift von Klazomenae²⁾, daß die sakrale Verehrung, die seitens des ionischen Städtebundes dem Antiochos Soter erwiesen wurde, sich an einen älteren Kult, der von dieser Städtevereinigung dem Alexander dargebracht wurde, anschloß. Es scheint danach, daß der Geburtstag³⁾ Alexanders durch festliche Veranstaltungen gefeiert wurde, und wir erfahren zugleich aus Strabo⁴⁾, daß im Gebiete von Teos sich ein heiliger Hain befand, in dem das κοινόν der ionischen

1) Am konsequentesten und klarsten ist ja diese Politik der Anlehnung der eigenen Herrschaft an das Königtum Alexanders von den Ptolemaeern durchgeführt worden; auch bei Lysimachos läßt sich wohl ein ähnlicher Grundzug seiner Politik wahrnehmen. Dieser tritt sowohl in seinem Münzwesen hervor wie auch in der Tatsache, daß er das von Antigonos unter dem Namen Antigoneia neugegründete Alexandreia in Troas wieder in seinem alten Namen und seiner alten Beziehung zu Alexander herstellte (vgl. Strabo XIII 593, namentlich die charakteristische Bemerkung: ἔδοξε γὰρ εὐσεβὲς εἶναι τοῖς Ἀλέξανδρον διαδεξαμένοις ἐκείνου πρότερον κτίειν ἑκατόμους πόλεις, εἰθ' ἑαυτῶν). Dagegen scheinen Seleukos und namentlich Antigonos sich von Anfang an mehr auf sich selbst gestellt zu haben.

2) O. G. J. 222. Michel 487. Vgl. Lenschau, de reb. Priensensium S. 194 f.

3) Dies ist allerdings eine Ergänzung, die aber durch die Parallele der Antiochosfeier an dem Geburtstage des Königs fast zur Sicherheit erhoben wird. Dadurch wird zugleich auch wahrscheinlich, daß der Kult Alexanders nicht ein bloß heroischer war und daß der Bund schon bei Alexanders Lebzeiten begründet worden ist.

4) XIV p. 644.

Städte dem Alexander feierliche, *Alexandreia* genannte Wettspiele darbrachte. Auch von besonderen sakralen Ehrungen Alexanders in einzelnen ionischen Städten haben wir Kunde, so von einem Priestertum des Königs Alexander in Erythrae aus der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr.¹⁾, und noch in der römischen Kaiserzeit wird in einer Inschrift von Erythrae ein Priester Alexanders genannt²⁾. In anderen Städten Kleinasien scheint ebenfalls ein Kult Alexanders bestanden zu haben. Wenn uns in Bargylia in Karien eine sakrale Ehrung des Antiochos Soter bezeugt wird³⁾, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß dieser schon ein Kult Alexanders vorangegangen ist, der aus späterer Zeit ausdrücklich in einer Inschrift erwähnt wird⁴⁾. Vor allem dürfen wir auch für den ilischen Städtebund, d. h. die Vereinigung der Städte, die sich um das Heiligtum der Athena Ilias gruppierten, voraussetzen, daß dem Alexander besondere sakrale Ehrungen zuteil geworden sind, wenigstens wenn es wahrscheinlich ist, daß die Gründung des Bundes auf Alexander selbst zurückgeht⁵⁾. Denn dieser hat das Heiligtum der Athena Ilias besonders geehrt und gefördert⁶⁾; die von ihm gegründete Stadt *Alexandreia* in Troas, die zugleich dem Bunde angehörte⁷⁾, war die Trägerin besonderer sakraler Beziehungen zu Alexander⁸⁾, in dem sie ihren Ktistes verehrte; ihre Stellung zu Alexander mochte zugleich vorbildlich sein für das Verhältnis der gesamten Vereinigung zum König, dem diese ihre Begründung verdankte.

Man hat gerade diesem Kult, der Alexander und seinen unmittelbaren Nachfolgern seitens der griechischen, namentlich der ionischen Städte Kleinasien erwiesen worden ist, besondere Bedeutung beigemessen, indem man die Initiative der griechischen Gemeinden als maßgebend und bestimmend für die Entstehung des über die Heroenverehrung hinausgehenden eigentlichen Herrscherkultes überhaupt bezeichnet hat. Aus der Eigenart des Bodens, auf dem der

1) Syll.² 600 = Michel 839, Z. 111.

2) Lebas-Waddington 57. Es ist wohl nicht ohne Interesse und ohne Bedeutung, daß dieser Priester zugleich Priester des ionischen Städtebundes ist.

3) Michel 457.

4) O. G. J. 3 = Lebas-Waddington 490.

5) Vgl. Bd. I S. 262.

6) Vgl. Strabo XIII p. 593.

7) Vgl. die Inschrift bei Dörpfeld, Troja u. Ilion nr. XV S. 455.

8) Es ergibt sich dies aus der inneren Wahrscheinlichkeit und aus dem Vorkommen einer Phyle Alexandris (C. J. G. 3615).

Herrscherkult uns zuerst entgegentrete, aus der eigentümlichen Stellung Ioniens, so meint man, sei die gesamte Erscheinung der Herrscherverehrung zu erklären. Kleinasien erscheint somit dieser Auffassung als die eigentliche Heimat des Herrscherkultes¹⁾. Hierin ist etwas Berechtigtes. Wir werden nicht bestreiten dürfen, daß tatsächlich der kleinasiatische Boden, wie für die Entwicklung des Hellenismus überhaupt, so für die des Herrscherkultes insbesondere sehr empfänglich gewesen ist. Aber dürfen wir deshalb die entscheidenden Motive für die Einführung dieser Institution, ihren eigentlichen Ursprung gerade hier oder hier allein suchen? Zwei allgemeine Erwägungen sprechen schon entscheidend dagegen. Wenn die Apotheose der Herrscher ausschließlich von den griechischen Städten suggeriert worden wäre, wie würde es dann zu erklären sein, daß dieser Kult — jedenfalls in seiner weiteren Entwicklung — für die hellenistischen Herrschaftsbildungen eine so große Bedeutung gewonnen hat, als Reichskult zum Teil in so engem Zusammenhange mit der Eigenart dieser hellenistischen Reiche steht? Und ein anderes Moment ist noch wichtiger. Wir haben im größeren Zusammenhange darzulegen versucht, daß die allgemeine Entwicklung politischer Anschauungen und Verhältnisse, namentlich aber die Entwicklung der geistigen Kultur immer entschiedener auf eine Apotheose des herrschenden Individuums hindrängte. Dieser allgemeinen Entwicklung wird eine Ansicht, die in den griechischen, vornehmlich ionischen Städten Kleasiens das Ursprungsland der Herrscherverehrung erblickt, nicht gerecht²⁾. Wir dürfen wohl weiter auch

1) So v. Prott, Athen. Mittlg. 1902 S. 186. Ganz ähnlich Kornemann, Klio I S. 54f., 57, der dabei vor allem den Einfluß des Ioniertums hervorhebt.

2) Es ist ja auch unrichtig oder zum mindesten mißverständlich, wenn Kornemann a. O. S. 55 sagt: „Auf kleinasiatischem Boden, nicht im Mutterland ist der Hellenismus geboren“. Die bestimmenden und treibenden Kräfte des Hellenismus sind nicht in Kleinasien entstanden sondern haben hier nur einen besonders günstigen Boden für ihre Wirksamkeit gefunden, einen Boden, der durch seine besondere Aufgeschlossenheit gegenüber den orientalischen Einflüssen charakterisiert wird und auf dem die hellenische Polis schon lange gegenüber der orientalischen Herrschaft ihre Selbständigkeit verloren hatte. So wenig wie wir die entscheidenden Entwicklungsmomente und Gegensätze der früheren griechischen Geschichte mit K. O. Müller und Wilamowitz aus den Eigentümlichkeiten und Unterschieden der Stämme abzuleiten vermögen, läßt sich für die hellenistische Zeit das Stammeselement als der eigentlich bestimmende und ausschlaggebende Faktor der geschicht-

fragen, ob das besondere Verhältnis, in dem die kleinasiatischen Städte, vor allem der ionische Städtebund, zu Alexander stehen, nicht vornehmlich durch die organisierende Tätigkeit des Königs selbst hervorgerufen und ausgestaltet worden ist.¹⁾ So sehr die ionischen Städte durch die besonderen Gunstbezeugungen, die sie von Alexander empfangen²⁾, zu überschwänglichen Ehrungen für ihren Befreier veranlaßt werden konnten, ist doch andererseits nicht zu verkennen, daß diese sakrale Ehrung zugleich ein Ausdruck für die Abhängigkeit war, in der die Städte dem Könige gegenüber standen³⁾. Ja, die Vermutung scheint nicht ganz fernzuliegen, daß die besonderen sakralen Ehren, die Alexander von den griechischen Städten Kleinasiens erwiesen wurden, die Grundlage abgegeben haben, auf der sich die allgemeine Forderung göttlicher Ehren, die an die griechischen Städte überhaupt, auch die des Mutterlandes, gestellt wurde, erhob.

Wir kommen jetzt zu demjenigen Kulte Alexanders, der für die Folgezeit durch seine Verbindung mit dem ptolemaeischen Reichskulte vorzüglich bedeutsam geworden ist, für den aber eben zugleich der heroische Charakter mit besonderer Entschiedenheit in Anspruch genommen worden ist.⁴⁾ Es ist die Verehrung des Königs im ägyptischen Alexandria.

Man hat gemeint, gerade in demjenigen Akte, der das unmittelbare Vorbild für Alexanders eigene Erhebung in den Himmel bezeichnen soll, die Richtung erkennen zu können, in der die Konsekrierung Alexanders erfolgte. Der König habe durch die Heroisierung Hephaestions gezeigt, daß er nicht an die von dem fortschrittlichen Ionertum aufgebrachten Sitten anknüpfe sondern sich

lichen Entwicklung bezeichnen, und es ist eine einseitige Verallgemeinerung richtiger Beobachtungen, wenn v. Wilamowitz, Griech. Literatur S. 224 von der hellenistischen Periode sagt, sie sei in ihrem Wesen die Fortsetzung des Ionertums.

1) Vgl. Bd. I S. 261 ff.

2) Ich erinnere hier z. B. an das, was er für Erythrae plante (vgl. Gaebler, Erythrae S. 15), und an die Weihung des Heiligtums der Athene Polias in Priene.

3) Es ist allerdings nicht mit Bestimmtheit auszumachen, ob dieser Kult dem Alexander schon bei Lebzeiten dargebracht worden ist, aber die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, namentlich scheint die Anknüpfung des Kultes an den Geburtstag Alexanders (S. 387, 3) entschieden darauf hinzuweisen.

4) Kornemann a. O. S. 59 ff.

an den altgriechischen Brauch der Heroisierung Verstorbener halte. Aber, so fragen wir, ist es überhaupt richtig, ja nur irgendwie wahrscheinlich, daß die Heroisierung Hephaestions so große Bedeutung für die sakrale Verehrung Alexanders selbst gewonnen habe? Ist Hephaestion als Heros etwas anderes als der *πρόεδρος*, der Genosse des Königs? Werden wir nicht vielmehr sagen müssen: Die Voraussetzung für die Heroisierung des Hephaestion bildet die Proklamierung Alexanders zum Sohne des Ammon?¹⁾

Wie steht es aber weiter mit den Beweisen für einen ursprünglich ausschließlich heroischen Charakter des dem Alexander selbst dargebrachten Kultes? Was Kornemann hierfür geltend macht, ist in Wahrheit nicht unbedingt beweiskräftig. Am meisten fällt noch der Ausdruck, den Diodor XVIII 28, 4 von den durch Ptolemaeos Soter dem Alexander erwiesenen Ehren braucht, *θυσίαις ἡρώεσσας . . . τιμήσας* in das Gewicht. Indessen daß wir diese vielfach schwankenden Ausdrücke in unserer historischen Überlieferung nicht auf die Goldwaage legen dürfen, haben wir schon oben gesehen. Tatsächlich lag ja auch bei dem Kulte Alexanders die Anknüpfung an heroische Ehrungen sehr nahe²⁾, und die Veranstaltung von Agonen für Alexander, die Diodor dem Ptolemaeos zuschreibt, läßt den Zusammenhang mit dem Heroenkult besonders deutlich erkennen. Damit wird aber die ursprüngliche Beschränkung des Alexanderkultes auf den rein heroischen Charakter und seine ausschließlich lokale Geltung an der Stätte des Alexandergrabes durchaus nicht erwiesen.³⁾ Wir werden jetzt wohl überhaupt bezweifeln dürfen, ob der Kult Alexanders in Ägypten von Anfang an von der Verbindung mit seiner Grabstätte durchaus abhängig

1) Diese Beziehung zu Alexander scheint auch in dem allerdings mit dem ursprünglichen Bestand der Überlieferung (vgl. Arr. VII 14, 7. 23, 6, Plut. Alex. 72) nicht harmonisierenden Berichte Diodors XVII 115, 6 vorausgesetzt zu werden, und ähnliches gilt von der starke Übertreibungen aufweisenden Darstellung Lukians (calumn. non esse cred. 17).

2) Vgl. auch die treffende Bemerkung von W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten I S. 142, 1.

3) Die „Beibehaltung des bloßen Namens Alexander auch für den Vergötterten“ (Kornemann a. O. S. 62) beweist gar nichts, da dieser Name eben als Gottesname galt (vgl. Wilcken, Gött. gel. Anz. 1895 S. 141 und meine Bemerkungen, Rh. Mus. 52 S. 43 f.). Übrigens steht Kornemanns Ann. 4 selbst im Widerspruch mit der im Texte S. 62 gezogenen Schlußfolgerung.

gewesen ist. Durch die neuen Fragmente der parischen Marmorchronik (unter dem Jahre 321/0, S. 21 ed. Jacoby) hat die Überlieferung des Pausanias I 6, 3 von der anfänglichen Beisetzung Alexanders in Memphis eine Bestätigung erfahren, und es gewinnt dadurch auch, wie sich kaum wird in Abrede stellen lassen, die weitere auf Pausanias zurückgehende Nachricht, daß erst Ptolemaeos Philadelphos den Leichnam Alexanders nach Alexandria gebracht habe, eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Wenn nun aber innere Wahrscheinlichkeitsgründe wie Spuren der Überlieferung auf einen Kult, der Alexander als dem Ktistes von Alexandria schon vor Ptolemaeos' Philadelphos' Regierung dargebracht wurde, hinzuweisen scheinen¹⁾, werden wir annehmen müssen, daß bereits vor der Beisetzung in Alexandria ein Kult Alexanders in der von ihm gegründeten Stadt bestanden habe. Oder sollen wir wirklich mit Wilamowitz, Wilcken, neuerdings Otto, vermuten, daß überhaupt erst durch Ptolemaeos Philadelphos der Kult Alexanders in Alexandria begründet worden sei?

Die neuerdings bekannt gewordenen Papyrusfunde haben die ganze Frage der Begründung des Alexander- und Ptolemaeerkultes auf eine neue Grundlage gestellt. Die folgende Erörterung wird den Nachweis zu erbringen suchen, daß sie der bisher herrschenden Annahme einer erst verhältnismäßig späten Begründung eines dem Alexander dargebrachten Reichskultes (unter Philadelphos) nicht günstig sind.

In den von Grenfell und Hunt herausgegebenen Hibeh-Papyri (I 1906) und in den von Rubensohn veröffentlichten Elephantine-Papyri (1907) finden wir schon in den letzten Regierungsjahren des Ptolemaeos Soter und in den ersten Regierungsjahren des Philadelphos ein eponymes Priestertum, das der Datierung nach den Königsjahren beigelegt ist, ohne genauere Bezeichnung, wem dieses Priestertum gewidmet ist. Wir treffen dieses eponyme Priestertum im 40. Regierungsjahre Ptolemäos' I., d. h. 285/4 (Elephantine-Papyri nr. 2; auf dasselbe Jahr bezieht sich nach der berichtigten Lesung von Grenfell und Hunt Hibeh-Papyri I 84^a und 84^b; vgl. die Bemerkung von Rubensohn, Elephantine-Papyri S. 22 unten) und im 41. Regierungsjahre desselben Herrschers, d. h. 284/3 (Elephantine-Papyri nr. 3 und 4). Ferner begegnet es uns im 7. Regierungs-

1) Vgl. Rh. Mus. 52 S. 51. 57f.

jahre (279/8) des Philadelphos (Hibeh-Papyri I 97), im 12. und 13. Regierungsjahre (274/3 und 273/2) des nämlichen Königs. Im 15. Regierungsjahre des Philadelphos (271/0) treffen wir das eponyme Priestertum Alexanders und der θεοὶ Ἀδελφοί (des Philadelphos und seiner Schwester-Gemahlin Arsinoe), d. h. also den eponymen Reichskult in derjenigen Gestalt, in der er dann weiter unter der Regierung des Philadelphos bestanden hat. Das besondere Priestertum (Kanephorat) der Arsinoe tritt uns in diesem Jahre noch nicht entgegen; wir finden seine Erwähnung vielmehr erst in dem 19. Regierungsjahre des Philadelphos (d. h. 267/6). Wann die ältere Form des eponymen Priestertums, die durch keine Bezeichnung der Gottheit, dem es dient, näher bestimmt wird, zuerst eingerichtet worden ist, darüber vermögen wir vorläufig noch nichts Bestimmtes auszusagen. Nur das muß betont werden, daß in einer Urkunde aus dem 14. Satrapenjahre des Ptolemaeos Soter (311/0) sich dieses eponyme Priestertum noch nicht findet (Elephantine-Papyri nr. 1). Es fragt sich nun: Wem ist dieses eponyme Priestertum gewidmet gewesen? Zweierlei werden wir von vornherein als sicher hervorheben müssen. Einerseits muß es sich um ein sehr angesehenes Priestertum gehandelt haben. Dies läßt sich schon aus seiner Eponymie neben der Datierung nach den Königsjahren erschließen und wird noch dadurch bestätigt, daß es im 40. Regierungsjahre des Soter von dessen eigenem Bruder, dem uns auch aus der Geschichte dieser Zeit bekannten Menelaos, bekleidet wird. Das zweite Moment, das sich aus der Betrachtung der Urkunden ergibt, ist der Zusammenhang, in dem jene ältere Form des eponymen Kultes mit dem uns später bekannten gestanden haben muß. Wir dürfen sagen: der spätere Kult Alexanders und der ptolemäischen Könige muß aus jenem älteren eponymen Priestertum hervorgewachsen sein. Schon die enge Zeitgrenze, die zwischen der älteren Form des eponymen Kultes (13. Jahr des Philadelphos) und seiner späteren Ausprägung (15. Jahr des Philadelphos) liegt, macht dies wahrscheinlich. Sollen wir annehmen, daß in diesem kurzen Zeitraume eine völlige Veränderung in dem System der Eponymie vor sich gegangen sei, in der Weise, daß der bisher geltende eponyme Kult durchaus beseitigt und durch eine völlig neue Institution ersetzt worden sei? Die Kontinuität in den politischen Bestrebungen der ptolemäischen

Dynastie läßt eine solche Annahme als wenig glaublich erscheinen. Können wir uns vorstellen, daß der eponyme Kult in seiner älteren Form einer für das ptolemaeische Königshaus besonders bedeutsamen Gottheit gegolten habe, die nachher ganz aus dem offiziellen Kulte verschwunden sei? Die Erwägung der in den Urkunden der älteren Ptolemaeerzeit uns entgegentretenden Eidesformeln — die ja auch mit der sakralen Verehrung des Königshauses in Zusammenhang stehen — würde einer solchen Auffassung sehr wenig günstig sein. Hier können wir umgekehrt mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß die für die ptolemaeische Politik wichtigsten Gottheiten, Sarapis und Isis, erst später in den vorher bloß auf das Königshaus selbst lautenden Eid aufgenommen worden sind (vgl. die älteren Eidesformeln aus der Zeit des Philadelphos mit den Eidesformeln aus der Regierung des Euergetes S. 344, 3).

Ist die Annahme eines Zusammenhangs zwischen der älteren Eponymie und dem späteren Kulte gerechtfertigt, so bleibt nur die Möglichkeit übrig, jenes ältere eponyme Priestertum entweder auf Alexander oder auf den König Ptolemaeos selbst zu beziehen. Doch bevor wir in dieser Alternative uns entscheiden, müssen wir erst noch eine Hypothese zurückweisen, die in dem bedeutendsten Kenner der Ptolemaeergeschichte einen besonders gewichtigen Vertreter gefunden hat. Wilcken (A. P. IV. S. 184f.) hat, indem er an der Annahme einer späteren Begründung des Alexanderkultes unter Philadelphos festhält, die Ansicht ausgesprochen, daß unter dem eponymen Priestertum ein solches des Hephaestion zu verstehen sei, das in Alexandria bestanden habe, bis nach der Überführung der Leiche Alexanders die Eponymität dem Alexanderpriester zugefallen sei. Gegen diese Annahme sprechen aber die triftigsten Gründe. Zunächst wissen wir von einem wirklichen Kulte Hephaestions nach dem Tode Alexanders nichts. Es soll zugegeben werden, daß aus dem Wortlaute Arrians¹⁾ mit Wahrscheinlichkeit die Absicht Alexanders zu erschließen ist, in Alexandria ein eponymes Priestertum des Hephaestion einzurichten. Aber ob ein dahingehender Befehl wirklich auch ausgeführt worden ist, muß im Hinblick auf den bald darauf erfolgten Tod Alexanders als sehr fraglich

1) Arr. an. VII 23, 7: ὅπως ἐπικρατήσῃ καλεῖσθαι ἀπὸ Ἡφαιστίωνος καὶ τοῖς συμβολαίοις, καθ' ὅσα οἱ ἔμποροι ἀλλήλοις ξυμβάλλουσιν, ἐγγράφεσθαι τὸ ὄνομα Ἡφαιστίωνος.

erscheinen. Indessen, selbst wenn wir annehmen dürften, daß wirklich ein solcher Kult in Alexandria eingesetzt worden sei, so würden wir es doch unter keinen Umständen als wahrscheinlich bezeichnen können, daß ein derartiges Priestertum Hephaestions bis weit in die ptolemaeische Königsherrschaft hinein — bis etwa zum 14. Regierungsjahre des Philadelphos — als eponymer Reichskult habe gelten können. Hatte die Regierung der Ptolemaeer irgendwelche besondere Beziehung zu Hephaestion, die eine solche Bedeutung seines Kultes für das ptolemaeische Reich zu rechtfertigen vermocht hätte? Auch hat der Herausgeber der Elephantine-Papyri mit Recht darauf hingewiesen (Elephantine-Papyri S. 28), daß in der genau datierten Urkunde aus dem Jahre 311/0 (7. Regierungsjahr des jungen Alexander, 14. Satrapenjahr des Soter) von dem eponymen Priestertum noch nicht die Rede ist. Gerade einen Kult des Hephaestion würde man, wenn er überhaupt existiert hätte, vor allem in der ersten Zeit nach Alexanders Tode als eponymen Kult zu finden erwarten. Es bleiben also, wie schon vorher betont wurde, nur zwei Möglichkeiten übrig. Entweder handelt es sich um ein eponymes Priestertum des regierenden Königs oder es wird ein Kult bezeichnet, der für die ptolemaeische Herrschaft eine so grundlegende Bedeutung hatte, daß das damit verbundene eponyme Priestertum auch ohne besondere Bezeichnung ohne weiteres als solches kenntlich war. Das paßt aber nur auf den Alexanderkult, und auf diesen haben deshalb auch die Herausgeber der Hibeh-Papyri das eponyme Priestertum bezogen.

Die Deutung auf einen eponymen Kult des regierenden Königs wird zunächst durch den Wortlaut der Urkunden nahegelegt. Ich würde dieser Erklärung den Vorzug geben, wenn nicht ein schwerwiegendes sachliches Bedenken, das bereits Grenfell und Hunt geltend gemacht haben, dagegen spräche. Wenn Ptolemaeos Soter schon während seiner Regierung ein eponymes Priestertum gehabt hätte, wie würde es dann zu erklären sein, daß er aus dem eponymen Kulte wieder verschwunden und erst unter Ptolemaeos IV. Philopator sein Kult mit dem alexandrinischen Reichskulte verbunden worden wäre? Die bedeutende Stellung, die Ptolemaeos Soter auch in sakraler Hinsicht innerhalb der ptolemaeischen Dynastie einnahm, ist der Annahme, daß ein für ihn einmal eingerichteter eponymer Kult unter der Regierung seines Nachfolgers

wieder beseitigt worden sei, sehr wenig günstig. Wie gerade Philadelphos die sakrale Ehrung seines Vaters betrieb, ist uns ja sonst zur Genüge bekannt, und ich brauche hier nur daran zu erinnern, daß schon unter seiner Regierung neben dem König selbst und seiner Schwester-Gemahlin, den *θεοὶ Ἀδελφοί*, die *θεοὶ Σωτῆρες* erscheinen (vgl. Hibeh-Papyri I 38 Z. 11 ff.).

So bleibt nur die andere Möglichkeit der Erklärung, die Deutung des eponymen Priestertums auf Alexander den Großen, übrig. Wir müssen dann die Eponymie nach der Analogie einer Reihe von griechischen Inschriften, namentlich kleinasiatischer Städte, auffassen, in denen ebenfalls ein eponymes Priestertum ohne genauere Bezeichnung genannt wird. Das kann nur so verstanden werden, daß das Priestertum sich entweder auf eine die betreffende Stadt in besonderem Maße beherrschende, bzw. vertretende Gottheit bezieht oder daß ein über allen besonderen Priestertümern stehendes, das gesamte Sakralwesen der Stadt repräsentierendes und leitendes Oberpriestertum gemeint ist. In ähnlicher Weise werden wir also auch schließen dürfen, daß der Kult Alexanders für das ptolemaeische Ägypten von Anfang an eine besondere Bedeutung gehabt, vielleicht sein Priestertum an der Spitze des griechischen Sakralwesens Ägyptens gestanden habe.¹⁾

Das Ergebnis, das wir so gewonnen haben, ist von großer Bedeutung für die Beurteilung des Alexanderkultes in Ägypten, indem nicht nur die bisher vorherrschende Ansicht von der Zeit seiner Begründung berichtigt wird sondern auch der Charakter dieses Kultes uns klarer entgegentritt. Ja, wir dürfen sagen, die Entwicklung des ptolemaeischen Reichskultes überhaupt wird uns so verständlicher. Die Auffassung, die ich schon früher vertreten habe²⁾, daß der Alexanderkult in Alexandria bereits vor der Regierung des Philadelphos bestanden habe, wird durch die neueren

1) Im Seleukidenreiche hat das eponyme Königspriestertum in den einzelnen Provinzen anscheinend eine beherrschende Stellung im Sakralwesen gewonnen, und ebenso ist es ja später in der römischen Kaiserzeit mit dem Oberpriestertum des Kaisers in den Provinzen des hellenistischen Ostens geschehen. Wenn in der Inschrift von Telmessos O. G. J. 55 die Bezeichnung *ἐφ' ἱερῶς Θεοδότου τοῦ Ἡρακλείδου* mit Recht auf ein Priestertum Alexanders und des ptolemaeischen Königshauses gedeutet wird, so dürften wir hierin eine unmittelbare Analogie zu unseren Urkunden sehen.

2) Rh. Mus. 52, S. 51. 57f.

Urkunden bestätigt.¹⁾ Vor allem aber zeigen uns diese zugleich, daß der Alexanderkult in Ägypten nicht einen bloß heroischen Charakter besessen hat, daß er nicht auf die Eigenschaft Alexanders als Heros Ktistes von Alexandria beschränkt gewesen ist. Dieser Kult hat jedenfalls schon unter der Regierung des Soter eine allgemeine Bedeutung für das Reich und die ptolemaeische Dynastie gewonnen. Wir werden so zu dem nämlichen Ergebnis geführt, das sich uns bei der Betrachtung der Münzen aufdrängte, daß die Göttlichkeit Alexanders als die Grundlage für die Ausübung der Herrschaft über Ägypten gegolten hat, daß die Ptolemaeer durch die Verbindung ihrer Dynastie mit Alexander als seine Nachfolger im göttlichen Herrschaftsrecht aufgetreten sind.²⁾ Der Herrscherkult des ptolemaeischen Ägypten wächst somit in einer durchaus verständlichen Weise aus der Herrschaft Alexanders, aus den in ihr wirksamen Ideen und Bestrebungen hervor.

Ehe wir der Entwicklung dieses ptolemaeischen Herrscherkultes selbst nachgehen, richten wir zunächst unsern Blick auf die sonstigen Spuren einer nach dem Tode Alexanders uns entgegen tretenden sakralen Herrscherverehrung; es wird dabei zugleich auf die erste Entwicklung des Ptolemaeerkultes Licht fallen. Wir werden hier vor allem wieder auf das besondere Gebiet der griechischen Städtevereinigungen Kleinasiens und des Inselbereiches geführt. Gerade in den von diesen den Diadochen dargebrachten Ehren dürfen wir eine wichtige Vorstufe des hellenistischen Reichskultes erblicken. Die älteste sicher datierbare sakrale Ehrung, die seitens einer griechischen Gemeinde einem der Diadochen gewidmet worden ist, ist in dem Beschlusse der Skepsier vom Jahre 311 bezeugt, dem Antigonos zum Dank für die der Stadt und den übrigen Hellenen erwiesenen Wohltaten einen Kult einzu-

1) Auch wenn das in diesen Urkunden genannte eponyme Priestertum sich nicht auf Alexander bezöge, würde der an sich scharfsinnige Versuch, den W. Otto (Priester und Tempel im hellenist. Ägypten I 138 ff.) gemacht hat, die Einrichtung des Alexander-Priestertums Januar (Februar?) 274 v. Chr. anzusetzen, schon daran scheitern; daß nach Ausweis der Hibeh-Papyri (I nr. 110 S. 288 Z. 44) noch im 13. Regierungsjahre des Philadelphos, d. h. also 273/2, das einfache eponyme Priestertum der früheren Zeit besteht.

2) Auch in dieser Richtung findet die von mir früher (in dem erwähnten Aufsätze Rh. Mus. 52 S. 59 f.) dargelegte Auffassung jetzt im wesentlichen ihre Bestätigung.

richten.¹⁾ Hier scheint es sich ja allerdings nur um freiwillig seitens einer griechischen Gemeinde entgegengebrachte Ehrenbezeugungen zu handeln. Indessen gehört Skepsis eben dem besonderen Macht- oder Herrschaftsbereiche des Antigonos an²⁾, und da wir in dem Verhalten dieses Machthabers gegenüber der Gemeinde von Skepsis jedenfalls nicht eine isolierte Maßregel zu erblicken haben sondern nur einen besonderen Beleg seiner allgemeinen Politik gegenüber den griechischen Städten Kleinasiens³⁾, dürfen wir wohl annehmen, daß auch die Gegenleistung der Skepsier nicht eine vereinzelt gewesen ist sondern daß auch andere kleinasiatische Städte ähnliche Ehren beschlossen haben werden. Wir dürfen dann geradezu vermuten, daß die sakrale Verehrung des Antigonos in diesem Gebiete des kleinasiatischen Griechentums, wie sie das nämliche Verhältnis der Abhängigkeit der Städte von Antigonos kennzeichnet, so zugleich ein Element der Vereinigung für die mit ihm verbündeten Städte gebildet haben wird. Es handelt sich also allem Anscheine nach hier um eine Erscheinung, die bei der Gestaltung des Reiches des Antigonos wirksam gewesen ist, insbesondere für das Verhältnis der hellenischen Gemeinden in diesem Reiche Bedeutung gewonnen hat. Wir wissen jetzt, daß Skepsis dem ilischen Städtebunde angehört hat⁴⁾, andererseits kennen wir auch die besonderen Beziehungen, die diese Städtevereinigung zu Antigonos gehabt hat.⁵⁾ Es wäre also wohl denkbar, daß auch der Städtebund als solcher dem Antigonos die Ehre der Apotheose erwiesen hätte. Analoge Schlußfolgerungen dürfen wir wohl auch für das Verhältnis der jonischen Städte zu Antigonos — in Betracht ihrer politischen Abhängigkeit von diesem Herrscher —

1) O. G. J. 6 Z. 21ff. Daß der damals gefaßte Beschluß, dem Antigonos *τέμενος ἀπορίσαι καὶ βωρὸν ποιεῖσαι καὶ ἄγαλμα στήσαι ὡς κάλλιστον*, eine Steigerung der schon vorher für Antigonos eingeführten sakralen Ehren bezeugt, darauf hat U. Koehler, Berl. Sitzungsber. 1901, S. 1067, 1 hingewiesen.

2) Auch U. Köhler a. O. hat schon treffend bemerkt, daß die Skepsier durch die Apotheose des Antigonos diesen als ihren Schutzherrn anerkennen.

3) Vgl. das Schreiben des Antigonos an die Skepsier O. G. J. 5 Z. 43f.

4) Vgl. die Inschrift bei Dörpfeld, Troja u. Ilion II S. 455 nr. XV.

5) Syll.² 169, vgl. besonders die Gesandtschaft der Synedroi an den König Antigonos *ὅτι τῆς ἐλευθερίας καὶ αὐτονομίας τῶν πόλεων τῶν κοινωνουσῶν τοῦ βασιλέως* usw.

machen, und wenn in dem jonischen Städtebund später die sakrale Ehrung der Seleukidenherrscher der Alexanders zur Seite tritt, so liegt die Vermutung jedenfalls nicht fern, daß vor der Schlacht bei Ipsos Antigonos die Stellung eingenommen habe, die nachher in diesem Städtebunde den seleukidischen Herrschern eingeräumt wurde. Doch das sind Vermutungen, die vorläufig nur eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit beanspruchen können; auf einen festeren Boden gelangen wir, wenn wir das Verhältnis der Inselgriechen zu der ptolemaeischen Herrschaft in das Auge fassen.

Das *Κοινὸν τῶν νησιωτῶν*, die Vereinigung der Inselgriechen, hat, wie es in der noch zu besprechenden Inschrift von Amorgos heißt¹⁾, dem Ptolemaeos Soter gottähnliche Ehren erwiesen, wie die Inschrift klar andeutet, im Zusammenhang mit der befreienden, die alten väterlichen Verfassungen wiederherstellenden Wirksamkeit des Ptolemaeos, der wohl deshalb den Beinamen Soter empfing.²⁾ Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich dies auf die Pläne und Unternehmungen des Ptolemaeos im Jahre 308 bezieht.³⁾ Beloch⁴⁾ nimmt an, daß die in dem Dekret von Amorgos erwähnten Wohltaten des Ptolemaeos Soter erst einer späteren Zeit, der des Koalitionskrieges gegen Demetrios, in dem Ptolemaeos die Kykladen zurückgewonnen habe, angehören. Ich kann diese Auffassung, wenigstens in ihrem vollen Umfange, nicht teilen. Die Ausdrücke, die in der Inschrift gebraucht werden (*τάς τε πόλεις ἐλευθερώσας καὶ τοὺς νόμους ἀποδοὺς καὶ τὴν πατρίοι πολιτείαν πᾶσιγ καταστήσας καὶ τῶν εἰσφορῶν κουφίσας*) stimmen durchaus zu dem, was uns Diodor a. O. (vgl. auch XIX 62, 1f. XX 19, 3f. P.-W.

1) Syll.³ 202. Michel 373. J. G. XII 7 nr. 506.

2) Daß die Nesioten selbst im Zusammenhange mit den „gottähnlichen“ Ehren dem Ptolemaeos zugleich den Beinamen Soter zuerkannt haben, ist eine bereits von dem ersten Herausgeber der Inschrift, Delamarre, mit Recht gezogene Schlußfolgerung. Es ist dies um so wahrscheinlicher, als zur Zeit der Abfassung der Inschrift die Bezeichnung Soter im ägyptischen Reiche selbst noch keineswegs allgemeine offizielle Verbreitung hatte.

3) Diod. XX 37, 1f. Suid. u. *Δημήτριος*. In diese Zeit gehört jedenfalls auch die Weihung einer großen goldenen Vase nach Delos seitens des Ptolemaeos Soter (*Πτολεμαῖος Λάγον Μακεδῶν Ἀφροδίτῃ*; vgl. Homolle, *Intend. sacrée à Délos* S. 40), worauf das Fehlen des Königstitels und die Beifügung der Abstammung von Lagos mit Sicherheit hindeuten.

4) Gr. Gesch. III 2 S. 281f. = A. P. II S. 250; vgl. auch Gr. Gesch. III 2 S. 300. 309. Klio II S. 29.33.

IV 2771) von der befreienden Tätigkeit des Ptolemaeos berichtet, und vor allem auch zu dem Bilde, das sich für seine politischen Pläne und Maßregeln gegenüber den Hellenen aus dem auf gute Information zurückgehenden Artikel des Suidas u. d. W. *Δημήτριος* ergibt. In diesem Artikel tritt gerade der programmatische Charakter der Befreierrolle des Ptolemaeos deutlich zutage. Das politische System, dem Ptolemaeos im aegaeischen Meere entgegengetreten sein wird, — vermutlich nicht bloß auf der Durchfahrt nach Griechenland, auf der er, wie Diodor a. O. berichtet, Andros von der makedonischen Besatzung befreite, sondern auch nach dem Abschlusse seiner Tätigkeit auf dem griechischen Festlande — kann wohl kein anderes gewesen sein als das des Antipatros, das damals seitens des Antigonos, wenigstens im Gebiete des aegaeischen Meeres, noch nicht in vollem Maße durch die Autonomie der griechischen Staaten ersetzt worden sein wird. (Daß die Inselgriechen unter Antipatros auch *εὐροποι* zu entrichten hatten, ergibt sich aus O. G. J. 4.) Auf die Herrschaft des Demetrios über die griechischen Inselstaaten würden die das Verdienst des Ptolemaeos charakterisierenden Ausdrücke unserer Inschrift wohl wenigstens nur zum Teil passen. Eine stärkere Inanspruchnahme der griechischen Städte durch finanzielle Leistungen und Belegung mit Besatzungen dürfen wir wohl in der späteren Zeit seiner Herrschaft, zwischen 301 und 288, dem Demetrios zuschreiben; aber daß er die freien Verfassungen der griechischen Gemeinden beschränkt haben sollte, ist doch — namentlich auch im Hinblick auf die Losung, die er gerade nach der Schlacht bei Ipsos im Bunde mit Seleukos ausgegeben zu haben scheint (vgl. P.-W. IV, S. 2781), — wenig wahrscheinlich (vgl. auch P.-W. IV, S. 2784). Es muß allerdings zugegeben werden, daß durch die Schlacht bei Salamis der im Inselbereiche des aegaeischen Meeres gewonnene Einfluß des Ptolemaeos in der Hauptsache beseitigt wurde; einige Andeutungen unserer Überlieferung weisen darauf hin, daß Demetrios im Gebiete der Kykladen in der Folgezeit die ausschlaggebende Gewalt hatte (Plut. Demetr. 30, 33; vgl. auch Homolle, *Intend. sacrée à Délos* S. 41 f. 67), und es ist wahrscheinlich, daß erst in der Zeit des großen Koalitionskrieges gegen Demetrios, der seiner Herrschaft in Griechenland ein Ende machte, Ptolemaeos wieder einen entscheidenden Einfluß im aegaeischen

Meere gewonnen und den Bund der Nesioten definitiv begründet hat. Ob er nun überhaupt im Jahre 308 schon zu diesem Bunde im eigentlichen Sinne den Grund gelegt hat, wissen wir nicht. Aber er hat damals anscheinend jene „befreiende“ Tätigkeit ausgeübt, die die grundlegende Voraussetzung für sein späteres Verhältnis zu den Inselgriechen gebildet hat.¹⁾ Noch ein besonderes Moment möchte ich anführen, das ebenfalls, wie mir scheint, für die Beziehung auf die frühere Zeit spricht. In der Beschreibung der berühmten Pompe des Ptolemaeos Philadelphos, die Kallixenos bei Athenaios V 196 ff. gibt, wird 201d erwähnt: *Κόρινθος δ' ἡ πόλις παρεστῶσα τῷ Πτολεμαίῳ ἐστεφάνωτο διαδήματι χρυσῷ*. Die besondere Hervorhebung von Korinths Verhältnis zu Ptolemaeos soll offenbar auch die Befreierrolle, die er den griechischen Städten gegenüber gespielt hat, veranschaulichen; sie steht in enger Verbindung mit dem Auftreten der griechischen Städte Kleinasiens und der Inseln, deren „Freiheit“ den Anspruch der ptolemaeischen Schutzherrschaft legitimiert (201e). Diese Stellung Korinths zu der Ptolemaeerherrschaft kann sich aber nur auf die politischen Pläne und Akte des Soter im Jahre 308 begründet haben²⁾, ein neuer Beweis, daß die in jener Zeit von ihm ausgeübte, die Griechen befreiende Tätigkeit als die eigentliche Grundlage für das Verhältnis der Griechenstädte zu den Ptolemaeern galt.

Die bisherige Darlegung ist von der Voraussetzung ausgegangen, daß der Bund der Inselgriechen, dessen Verhältnis zu der Ptolemaeerherrschaft im 3. Jahrhundert uns aus einer Reihe von Inschriften

1) Der Schluß, den ich früher aus der Lesung der Inschrift Z. 28f.: *ταπεινὸς μὲν πρῶτος τὸν σωτήρα Πτολεμαίων* ziehen zu dürfen glaubte, daß die von den Nesioten dem Soter erwiesenen gottähnlichen Ehren früher als die ihm von den Rhodiern im Jahre 304 dargebrachten sakralen Ehrungen anzusetzen seien, hat jetzt an Kraft verloren, seitdem die Lesung *πρῶτος* zweifelhaft geworden ist. Delamarre will in der neuen Ausgabe der Inschrift (J. G. XII 7 nr. 506) lieber *πρότερον* lesen. Immerhin wird die frühere Ergänzung auch jetzt noch als eine nicht unwahrscheinliche gelten können. Jedenfalls würde sich die Verbindung des Beinamens Soter mit der befreienden Wirksamkeit des Ptolemaeos, wie sie in der Inschrift so charakteristisch hervortritt, am besten erklären lassen, wenn dieser Beiname damals überhaupt zuerst aufgetaucht wäre.

2) Vgl. vornehmlich Suid. u. *Ἀγμήτριος*; auch Diod. XX 87, 2. Auch die Münzen des Ptolemaeos mit Emblemen von Korinth, die Svoronos in diese Zeit setzt, stehen wohl hiermit in Zusammenhang.

bekannt ist, überhaupt zuerst von Ptolemaeos Soter begründet worden ist. Nach einer ganz neuerdings geäußerten Vermutung würde die Sache nun aber anders liegen. F. Dürrbach hat B. C. H. 28, 1904 S. 93 ff. eine fragmentarisch erhaltene Inschrift veröffentlicht, die ein Dekret der Nesioten enthält. Es soll danach zu einer bisher schon bestehenden Feier von Antigoneia, d. h. eines dem Antigonos gewidmeten Festes, seitens des Bundes der Inselgriechen die abwechselnd mit jenem Feste abzuhaltende Feier der Demetrieia treten. Dürrbach hat mit Recht geschlossen, daß es sich um eine Feier zu Ehren entweder des ersten Antigonos und seines Sohnes Demetrios Poliorketes oder des Antigonos Gonatas und seines Sohnes Demetrios (II.) handeln müsse. Aber während er in der ersten Erörterung der Frage im Jahre 1904 sich für Antigonos Gonatas und seinen Sohn Demetrios II. entschied, ist er in einem späteren Aufsatz (B. C. H. 31, 1907) zu einem ganz anderen Ergebnis gelangt. Er meint hier, daß es sich um Antigonos den Älteren handle, daß dieser schon um das Jahr 315 einen Bund der Inselgriechen begründet habe und daß zu der für ihn eingesetzten Feier der Antigoneia im Jahre 306 nach der Schlacht bei Salamis die der Demetrieia zu Ehren des Poliorketes hinzugekommen sei. Die Worte der Inschrift von Amorgos über die befreiende Tätigkeit des Ptolemaeos Soter bezieht er auf die seit ungefähr 288/7 erfolgte Befreiung von der Herrschaft des Demetrios, indem er, in noch schärferer Formulierung der Belochschen Ansicht, meint, daß Soter im Jahre 308 mit den Inselgriechen überhaupt nichts zu tun gehabt habe. Die Argumentation Dürrbachs ist scharfsinnig und zunächst bestechend. Die Begründung eines Bundes der Inselgriechen durch den älteren Antigonos würde zu dem Bilde, das wir uns von seiner politischen Tätigkeit machen dürfen, sehr wohl passen, und eine Stelle Diodors XIX 62, 9, worin von der Sendung des Dioskorides durch Antigonos im Bereiche der Inseln („*τῶν νήσων τὰς μὴπω μετεχούσας τῆς συμμαχίας προσαγόμενον*“) die Rede ist, könnte wohl noch als eine besondere Stütze seiner Vermutung angeführt werden. Was mich trotzdem bedenklich macht, dieser Hypothese zu folgen, ist der Umstand, daß die Worte der Inschrift von Amorgos doch eine Beziehung auf die Vorgänge des Jahres 308 sehr nahe legen.¹⁾ Wie ich vorher schon aus-

1) Auf einen besonderen Widerspruch, zu dem Dürrbachs Auffassung m. E.

geführt habe, können wir die Worte der Inschrift: τοὺς νόμους ἀποδοῦναι und: τὴν πατρίου πολιτείαν πᾶσι καταστήσας kaum mit einer Beseitigung der Herrschaft des Demetrios durch Ptolemaeos in Zusammenhang bringen. Wir werden deshalb doch sehen müssen, ob wir nicht etwa die Antigoneia und Demetrieia, die im Kreise der Inselgriechen gefeiert werden, in der letzten Zeit der Regierung des Antigonos Gonatas unterbringen können. Ein genaueres Eingehen auf dieses Problem muß ich einer späteren Erörterung, im Zusammenhange mit der Frage der Zeitbestimmung der Schlacht bei Andros, vorbehalten.

Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß der Kult, der dem Ptolemaeos seitens der Inselgriechen dargebracht wurde, schon bei dessen Lebzeiten bestanden hat, da ja bei der Abfassung des Dekretes von Amorgos, die jedenfalls bald nach dem Tode des Soter stattgehabt hat (Z. 16 f.), dieser Kult offenbar seit längerer Zeit in Geltung ist (Z. 28 f. Z. 50). Die sakrale Ehrung ist nicht bloß der Dank für die erwiesenen Wohltaten sondern zugleich und vor allem der Ausdruck der politischen Abhängigkeit, in die die Kykladen Ptolemaeos Soter gegenüber getreten sind. Wir sehen also an dem Bunde der Inselgriechen, dessen Verhältnis zur ptolemaeischen Herrschaft wir wenigstens unter Philadelphos und Euergetes einigermaßen kennen, besonders deutlich, wie die Apotheose der hellenistischen Herrscher dazu dient, in den konstitutionellen Formen hellenischer „Freiheit“ die tatsächliche Herrschaft des neuen Königtums über die griechischen Städte einzubürgern, diese in besonderen Verbänden dem Organismus eines größeren Reiches einzugliedern. So kann tatsächlich dieser von griechischen Städtevereinigungen den Herrschern dargebrachte Kult, da er in innerem Zusammenhange mit der neuen Herrschaft selbst steht, zu einer Vorstufe für den von diesen Herrschern eingerichteten Reichskult werden. Die Art, wie der anscheinend zuerst im engeren Kreise hellenischer Abhängigkeitsverhältnisse aufgekommene Bei-

führen mußte, will ich noch hinweisen. Er nimmt Belochs Ansicht (vgl. oben S. 63, 6), daß Ptolemaeos mit Antigonos (und Demetrios) ein Bündnis zur Befreiung der Griechen geschlossen habe, an. Nun berichtet aber Diodor, daß Ptolemaeos bei seiner Fahrt durch das aegaeische Meer Andros von der hier befindlichen makedonischen Garnison befreit habe. Aber würde dann Ptolemaeos nicht in den Machtbereich seines Verbündeten Antigonos, eben in den von diesem gegründeten Bund der Nesioten, haben eingreifen müssen?

name „Soter“ dann auf das gesamte Reich übernommen wird, dürfte somit zugleich eine allgemeinere, über den einzelnen Fall hinausgehende Bedeutung haben.

Für die erste Generation der Diadochenherrscher haben wir weiter keine sicheren Beispiele eines ihnen von griechischen *Koina* dargebrachten Kultes. Da wir indessen verschiedenen Spuren von Kulturen, die dem Lysimachos seitens griechischer Städte dargebracht wurden, begegnen, da einerseits der jonische Städtebund unter der Herrschaft des Lysimachos stand (Syll.² 189 = Michel 485; auch der in der Inschrift von Priene, Gr. Inscr. in Brit. Mus. 402 = O. G. J. 12 erwähnte Strateg ist wahrscheinlich identisch mit dem in der ersten Inschrift genannten ἐπὶ τῶν πόλεων τῶν Ἰάδων κατασταθείς), da wir andererseits von einem in Priene, das dem jonischen Bunde angehörte, für Lysimachos eingerichteten Kulte erfahren (Gr. Inscr. in Brit. Mus. 401 = O. G. J. 11), so erscheint es nicht als ganz unwahrscheinlich, daß Lysimachos auch seitens des jonischen Städtebundes sakrale Ehren empfangen habe. Bei dem Gegensatz, in den die Herrschaft der Seleukiden in Kleinasien zu der des Lysimachos trat, würde es noch in besonderem Maße begreiflich sein, daß die Kunde von einem derartigen Kulte für uns verloren gegangen wäre. Indessen ist dies nur eine Vermutung, die wir mit aller Zurückhaltung, die uns der fragmentarische, ungleichmäßige und zufällig bedingte Charakter des uns zu Gebote stehenden Materials zur Pflicht macht, äußern müssen. Dagegen fehlt es nicht an weiteren sicheren Belegen für sakrale Verehrung der Diadochen seitens einzelner griechischer Städte. Auf die überschwänglichen Ehren, die von den Athenern dem Antigonos und Demetrios erwiesen wurden, will ich hier nur kurz hinweisen (vgl. P.-W. IV 2774). Eine sakrale Verehrung des Lysimachos wird in verschiedenen Städten bezeugt, und diese Städte gehören, was wiederum charakteristisch ist, dem Herrschaftsgebiete des Lysimachos an. Aus einer Inschrift von Samothrake (Syll.² 190 = Michel 350) erfahren wir von einem auf dieser Insel begründeten Kulte des thrakischen Herrschers; aus einer Inschrift von Priene lernen wir einen Kult des Lysimachos in dieser Stadt kennen; das Antwortschreiben des Lysimachos an die Prienser (O. G. J. 12) belehrt uns über die unbedingte Abhängigkeit, in der sich die Stadt von Lysimachos befand. Besonderes Interesse gewährt eine Inschrift von Kassandreia

(Syll.² 196), in der ein eponymes Priestertum des Lysimachos genannt wird. Sie stammt ohne Zweifel aus der Zeit, in der Lysimachos das Königtum von Makedonien inne hatte (286 bis 281 v. Chr.). Es wäre an sich wohl möglich, daß es sich hier um einen aus schmeichlerischer Initiative der Stadt Kassandreia hervorgegangenen Kult handele, aber die Eponymie des Priestertums des Königs in einer Stadt, die dem Neubegründer des makedonischen Königtums ihre Existenz verdankte und von diesem zur Hauptstadt des makedonischen Reiches gemacht worden war, gibt doch zu denken und läßt die Vermutung nicht als eine ganz fernliegende erscheinen, daß wir vielmehr einen Kult vor uns haben, der im Zusammenhang mit den Regierungstendenzen des Lysimachos selbst stand. Etwas reichlicher ist unsere Information über das Verhältnis der griechischen Städte Kleinasiens zu den Seleukiden. Allerdings gehören die sakralen Ehrungen, die diesen seitens der griechischen Städte dargebracht worden sind, soweit bisher unsere Kunde reicht, meist erst einer etwas späteren Zeit an. Ein sicheres Beispiel für einen Kult, der einem lebenden seleukidischen Herrscher von einer der griechischen Städtevereinigungen Kleinasiens gewidmet worden ist, lernen wir erst aus der schon erwähnten Inschrift des jonischen Städtebundes kennen, in der von der Verehrung des Antiochos Soter, seiner Gemahlin Stratonike und seines Sohnes Antiochos die Rede ist (O. G. J. 222 = Michel 487). Die Inschrift stammt erst aus den letzten Regierungsjahren des Antiochos Soter. Ein Kult des Seleukos Nikator bestand im Kreise des jonischen Städtebundes dem Anscheine nach nicht, denn sonst würde er in der Inschrift Erwähnung haben finden müssen, sowie der Alexanders in ihr genannt wird. Dagegen treffen wir verschiedene Spuren eines dem Seleukos seitens einzelner griechischer Städte Kleinasiens dargebrachten Kultes. Sie führen alle in seine letzte Regierungszeit, als er nach seinem Siege über Lysimachos als Befreier der griechischen Städte Kleinasiens erschien und vornehmlich im Gegensatze gegen das Regierungssystem des Lysimachos die Herstellung demokratischer Verfassungen begünstigte.¹⁾ Wir erfahren namentlich von Ehrungen, die dem Seleukos seitens der Ilienser

1) Die in eine frühere Zeit, jedenfalls vor das Jahr 293 gehörende milesische Inschrift zu Ehren des Antiochos, die seine und seines Vaters Selenkos Verdienste um das didymaeische Heiligtum feiert (O. G. J. 213; vgl. Haus-

erwiesen werden; diese richteten einen Kult für ihn ein (O. G. J. 212) und nennen einen Monat nach seinem Namen (O. G. J. 444). In der nämlichen Zeit ist wohl das Gesetz der Ilienser gegen die Tyrannen (O. G. J. 218; vgl. Brückner in Dörpfeld, Troja und Ilion II 580 ff.) erlassen worden, das wahrscheinlich auch im Zusammenhang mit dem Sturz der Herrschaft des Lysimachos durch Seleukos steht. Das Verhältnis der Ilienser zu Seleukos setzt sich dann in dem zu seinem Sohne Antiochos Soter fort, wie der für diesen in Ilion eingerichtete Kult (O. G. J. 219 = Michel 525) beweist. In Erythrae finden wir ein Fest zu Ehren des Seleukos (*Σελευκεία* Michel 50; ferner J. G. XII 1 nr. 6), dessen Begründung wahrscheinlich in die nämliche Zeit wie die sakralen Ehren zu Ilion zu setzen ist. Ob auch der Bund der um das Athena-Heiligtum gruppierten Städte, dem Ilion angehörte, einen Kult zu Ehren des Seleukos begründet hat, vermögen wir nicht zu bestimmen. So sehr wir in den besprochenen Fällen, namentlich in der sakralen Ehrung seitens der Ilienser, den Ausdruck des Dankes für erwiesene politische Wohltaten erkennen können, ist es doch andererseits gewiß wieder nicht ohne Bedeutung, daß der Kreis dieser Ehrungen sich zugleich mit der Sphäre besonderer politischer Abhängigkeit von der seleukidischen Herrschaft deckt.¹⁾

Die Abhängigkeit der griechischen Städte von den hellenistischen Königen muß natürlich am stärksten da zutage treten, wo es sich um persönliche Gründungen dieser Herrscher, um Städte, die ihnen überhaupt ihre Existenz oder wenigstens ihre neue politische Existenz verdanken, handelt.

Diese Städte haben eine besondere Wichtigkeit für die neuen politischen Zusammenhänge, in die jetzt das Griechentum eintritt, erlangt; in ihnen müssen wir denn auch erwarten, besonders früh und besonders deutlich die grundlegende Bedeutung, die der Person des Herrschers für jene neuen Zusammenhänge zukommt,

soullier, *Études sur l'histoire de Milet* S. 34 ff.) enthält bezeichnender Weise nichts von eigentlich sakralen Ehrungen.

1) Diese besondere Beziehung der Abhängigkeit von der Selenkidenherrschaft ergibt sich für Erythrae auch aus dem wahrscheinlich von Antiochos I. erlassenen Dekret (O. G. J. 223 = Michel 37). Auch für Bargylia, in dem ein *γυμνάσιος ἀγών* für Antiochos Soter bei dessen Lebzeiten bestand (Michel 457), ist ein entschiedenes Abhängigkeitsverhältnis zu erschließen.

in sakralen Ehrungen, die diesem erwiesen werden, ausgeprägt zu finden. Leider macht sich nun hier gerade die Lückenhaftigkeit des Materials, auf dem unsere Kenntnis beruht, vornehmlich geltend. Wenn wir vom ägyptischen Alexandria absehen, das ja allerdings für die Entwicklung des Herrscherkultes hervorragende Bedeutung gewonnen hat, sind wir für die anderen Gründungen der hellenistischen Herrscher in der ersten Zeit der Diadochenherrschaft auf Vermutungen und Schlüsse, die zum Teil eine gewisse Wahrscheinlichkeit haben mögen aber uns doch nicht völlig den Mangel an sicherer Beglaubigung ersetzen können, angewiesen. Die Bedeutung, die den von den Seleukiden gegründeten Städten für die Entwicklung des Herrscherkultes zukommt, können wir allerdings einigermaßen feststellen, aber auch hier gerade reicht unsere sichere Kunde nicht in die erste Zeit der Seleukidenherrschaft. Von großer Wichtigkeit würde es sein, wenn sich die Vermutung Dittenbergers zur Evidenz bringen ließe, daß in der Inschrift von Kassandreia (Syll.² 178 = Michel 321), in der eine Verleihung des makedonischen Königs Kassandros durch ein eponymes Priestertum (*ἐφ' ἐστέως Κυδ(α)*) datiert wird, mit diesem Priestertum, das ohne jede nähere Bezeichnung erscheint, das des Kassandros selbst gemeint sei. Diese Vermutung wird durch das besondere Verhältnis, in dem sich Kassandreia zu Kassandros als dem Gründer der Stadt befinden mußte, und durch den Umstand, daß wir etwa 15—20 Jahre später in dieser Stadt ein eponymes Priestertum eines Nachfolgers des Kassandros in der makedonischen Herrschaft, des Lysimachos, finden, nahe gelegt. Trotzdem kann es als fraglich erscheinen, ob wir die offizielle Einführung eines eponymen Priestertums des Kassandros — um ein solches würde es sich ja handeln, da die Inschrift von einem Regierungsakte des Kassandros Kunde gibt — in Einklang mit dem sonstigen Charakter seiner Regierung bringen können. Die Anknüpfung an die nationale Tradition des makedonischen Königtums scheint ja auch in unserer Inschrift durch die Benennung als *βασιλεὺς Μακεδόνων* bezeugt zu werden.

Der Kult, der dem Demetrios Poliorketes in Sikyon, das durch ihn neugegründet und nach ihm Demetrias benannt wurde, gewidmet wurde (Diod. XX 102, 3), läßt mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, daß auch in der Hauptstadt seines makedo-

nischen Reiches, die doch in ganz anderer Weise als Sikyon-Demetrias mit seiner Person verknüpft war, in Demetrias auf Magnesia, ihm als dem Gründer der Stadt ein Kult eingerichtet worden ist.

Das nämliche dürfen wir wohl für Lysimacheia, die Hauptstadt des Lysimachos, vermuten, wenn wir die sonstigen Spuren eines diesem Herrscher dargebrachten Kultes in Erwägung ziehen und vor allem uns des eponymen Priestertums, das in Kassandreia bestand, erinnern. Vielleicht gewinnt es in diesem Zusammenhange auch noch an Bedeutung, daß gerade auf Münzen des Lysimachos, die in Lysimacheia und Ephesos-Arsinoe geprägt sind, mit Wahrscheinlichkeit das Bild des Lysimachos selbst erkannt worden ist.

Fassen wir das Ergebnis der vorausgegangenen Erörterung zusammen, so dürfen wir sagen: Der Stand unserer Überlieferung macht es uns noch nicht möglich, ein klares und in jeder Beziehung gesichertes Bild der Entwicklung des Herrscherkultes in der ersten Zeit der Diadochenherrschaft zu entwerfen. Wir vermögen insbesondere in den einzelnen Fällen nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden, welchen Anteil schmeichlerisches Entgegenkommen der Städte oder der Wille des Herrschers selbst an dem Kulte hat. Auch die Formen des Kultes zeigen, wie es scheint, zum Teil noch einen zwischen Heroenkult und göttlichen Ehren schwankenden Charakter. Aber das, was für die geschichtliche Betrachtung das wichtigste ist, können wir doch aus den besprochenen Nachrichten schon entnehmen. Die verhältnismäßig weite Verbreitung dieser sakralen Ehren beweist, daß es sich hier nicht um vereinzelte, auf mehr zufälliger Initiative beruhende Fälle handeln kann. Noch mehr: wir finden fast durchaus die sakrale Verehrung in engem Zusammenhang mit dem politischen Abhängigkeitsverhältnis der Städte zu den Herrschern, so daß der Kult, auch wenn er nicht unmittelbar von diesen veranlaßt ist, doch eben ein sakraler Ausdruck des Abhängigkeitsverhältnisses wird. Ganz besonders werden die Herrscherkulte von den politischen Neubildungen, die in Verbindung mit der neuen Herrschaft stehen, gepflegt. Es sind vorzüglich die asiatischen und Inselgriechen, die das Neuland der hellenistischen Herrschaft vor allem darstellen oder weniger eine selbständige politische Vergangenheit den neuen

Herrschaftsansprüchen entgegenzusetzen haben¹⁾, bei denen wir den empfänglichsten Boden für die Bestrebungen der Königsapotheose antreffen. Wie die unter dem Schutze oder auf die Initiative der Herrscher vollzogenen Vereinigungen griechischer Städte zum Teil die politische Überleitung bilden zu den umfassenderen Reichsorganisationen der hellenistischen Periode, so dürften sie auch in sakraler Beziehung einen Übergang zum offiziellen Reichskulte darstellen. Diesem haben wir uns jetzt zuzuwenden.

Er tritt uns, wie bekannt, zuerst in Ägypten unter Ptolemaeos Philadelphos in seiner ausgebildeten Gestalt entgegen. Wir haben die Vorstufen, die er in der ersten Zeit der Ptolemaeerherrschaft gehabt hat, schon betrachtet. Diese sind von größerer Bedeutung, als die neuere Forschung meistens angenommen hat. Es ist bereits die Rede gewesen von den *ισόθεοι τιμαί*, die von der Vereinigung der Inselgriechen dem Ptolemaeos Soter als dem Patron und wahrscheinlich auch Urheber ihres Bundes, vielleicht schon in der früheren Zeit seiner Regierung, noch vor der Annahme des Königstitels, erwiesen worden sind. Einer frühen Ehrung seitens der „befreiten“ Griechen würde auch eine solche durch ein Mitglied des ptolemaeischen Hauses selbst an die Seite zu stellen sein, wenn die Vermutung Dittenbergers sich als richtig erweisen sollte, daß die Inschrift von Halikarnassos (O. G. J. 16): *Ἀγαθῇ τύχῃ [τῇ] Πτολεμαίου τοῦ Σωτῆρος καὶ θεοῦ Σαρδάπης Ἰσθμίου τὸ ἱερὸν ἰδρύσατο* sich auf den lebenden Ptolemaeos beziehe und wegen des fehlenden Königstitels dann in die Zeit von 308—306, also in die nämliche Zeit, in der Soter als Befreier der Inselgriechen auftrat, zu setzen sei. Der Grund, den Dittenberger für seine Ansicht anführt, nämlich, daß immer nur für die *ἀγαθὴ Τύχη* eines Lebenden eine Weihung erfolgt sei, ist sehr bestechend²⁾, und Wilcken (A. P. III S. 315) hat sich der Deutung Dittenbergers deshalb angeschlossen. Mir scheint es aber bei erneuter Erwägung sehr zweifelhaft, ob wir wirklich mit gutem Grunde vermuten können, daß schon in jener frühen Zeit von einem

1) Daß allerdings auch die große politische Vergangenheit nicht immer gegen das Eingehen auf die Tendenzen des Herrscherkultes schützte, beweist das Beispiel Athens.

2) Weniger einleuchtend scheint mir die Erklärung von *ἀγαθὴ τύχη Πτολεμαίου* als wesentlich gleichbedeutend mit *ἐπεὶ Πτολεμαίου*.

Mitglieder seines eigenen Hauses Ptolemaeos geradezu als Gott bezeichnet worden sei, ganz abgesehen von der Schwierigkeit der Annahme, daß jene Weihung im Namen der etwa 10 Jahre alten Arsinoe, der Tochter des Ptolemaeos, stattgefunden habe. Vielleicht sind wir doch, wenn wir in Erwägung ziehen, daß damals die religiösen Vorstellungen sich in großem Flusse befanden, und wenn wir Tyche allgemein im Sinne von numen verstehen¹⁾, berechtigt, an der Deutung auf den dahingeschiedenen Soter festzuhalten, und ich möchte darauf hinweisen, daß in einer Inschrift von Halikarnassos, die in das Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. gesetzt wird (Syll.² 641 = Michel 854; Ziebarth, Gr. Vereinsw. 10 ff.) die Darbringung eines Opfers für die *Τύχη ἀγαθή* von dahingeschiedenen Persönlichkeiten (denn um solche handelt es sich offenbar bei dem Vater und der Mutter des Begründers der hier aufgezeichneten Stiftung, des Poseidonios) bestimmt wird.²⁾ Dürfen wir also dabei bleiben, daß die in unserer Inschrift bezeichnete Weihung auf die Zeit nach dem Tode des Soter zu beziehen ist, so wird sie vor die Vermählung der Arsinoe mit ihrem Bruder zu setzen sein³⁾, wahrscheinlich um das Jahr 279, als Arsinoe im Begriff war, nach Ägypten zurückzukehren. Die sakrale Ehrung, die diese ihrem Vater Ptolemaeos Soter darbrachte, hatte damals besondere politische Bedeutung, als es sich für sie darum handelte, in Ägypten zu Einfluß und Macht zu gelangen, und fiel zugleich in die Zeit, als ihr Bruder in der glänzendsten Weise den Kult seines Vaters ausgestaltete. Von diesem Kulte haben wir durch die Inschrift von Amorgos (Syll.² 202 = Michel 273; J. G. XII 7 nr. 506) sichere Bezeugung und zugleich ein deutlicheres Bild gewonnen. Wir haben daraus erfahren, daß Philadelphos die großartigsten Vorbereitungen für eine würdige Inszenierung des Kultes traf, daß dieser in einem penteterischen isolympischen Agon, neben

1) Vgl. Gruppe, Gr. Mythol. S. 1498, 7.

2) Will man an der unbedingten Beziehung der *ἀγαθή τύχη* zum Lebenden festhalten, so wird man wohl die Erklärung Belochs, Gr. Gesch. III 2 S. 266 f. annehmen müssen, der übersetzt: „Ptolemaeos des Sohnes des Retters und Gottes“ und demnach Philadelphos versteht. Die (grammatische) Möglichkeit dieser Übersetzung wird durch einige noch zu erwähnende Inschriften bestätigt; aber ein schwer zu überwindendes Bedenken, das Wilcken a. O. geltend gemacht hat, ist durch das Fehlen des Königstitels gegeben.

3) Vgl. Rh. Mus. 52 S. 49.

dem auch jährliche Feiern herliefen¹⁾, gipfeln sollte. Der Kult des Soter ist bald nach seiner ersten Begründung durch Hinzufügung des Kultes der Berenike, der Gemahlin des Soter, zu einem Kulte der θεοὶ Σωτῆρες erweitert worden. Ein prachtvoller Tempel, der den Soteren von Philadelphos erbaut wurde²⁾, zeigt, wie auch äußerlich diese Verehrung die Formen des Heroenkultes abgestreift hat. Der Kult des Soter ist weiter in enge Beziehung zu dem Kulte Alexanders gebracht worden.³⁾ Es spiegelt sich darin die nahe Verbindung wieder, in der überhaupt die Herrschaft der Ptolemaeer von Anfang an mit dem Königtum Alexanders gestanden hat.

Für die geschichtliche Würdigung dieses dem Soter von seinem Sohn gewidmeten offiziellen Kultes sind vor allem zwei Momente von Bedeutung. Die Verehrung, die dem Gründer der ptolemaeischen Herrschaft in seinem Reiche von seinem Nachfolger dargebracht wird, verpflichtet sich, wie wir aus der Inschrift von Amorgos sehen, in eigentümlicher Weise mit den seitens der Inselgriechen dem Soter erwiesenen Ehren. Wir dürfen in gewisser Beziehung sagen: dieser Kult ist aus dem Kreise der Inselgriechen hervorgewachsen.⁴⁾ Indem Philadelphos die Verehrung des Soter zu einem glänzenden Kulte seines Hauses und seines Reiches ausgestaltet, hält er dabei zugleich die engste Fühlung mit jenem griechischen Kreise aufrecht. Die Inselgriechen werden aufgefordert, offiziell bei dem Kulte in Alexandria mitzuwirken.⁵⁾ Die großartige Schau-
stellung ist vor allem auf das hellenische Publikum berechnet, die

1) Dies ergibt sich, wie v. Prott erkannt hat, aus Athen. V 198a.

2) Vgl. Theokr. XVII 123 und namentlich Schol. z. Theokr. in F. H. G. II 374, 15.

3) Dies ergibt sich aus Theokr. XVII 18 ff. und der Beschreibung der Pompe des Philadelphos bei Kallixenos (Athen. V 196 ff.). Auch in dem Dekret von Amorgos ist in den Worten Z. 24: τὴν πρὸς τοὺς π[ρογόνους] εὐνοίαν διατηρεῖν — wenn die Ergänzung προγόνους, wie wahrscheinlich, richtig ist — wohl Alexander mit inbegriffen.

4) Ähnlich faßt, wie ich sehe, die Sache auch Gruppe auf, Gr. Myth. S. 1507, 1.

5) Es ist charakteristisch, daß die Mittlerrolle dabei Philokles und Bakchon spielen, die wir auch sonst als Vertreter der ptolemaeischen Herrschaft dem κοινὸν τῶν νησιωτῶν gegenüber kennen lernen. Auch hier wieder sehen wir, wie in den hergebrachten Formen des griechischen politischen Lebens (Z. 25 ff.) die griechischen Städte zu den neuen Aufgaben des Reiches herangezogen werden.

neue Reichshauptstadt soll als die Metropole der hellenistischen Welt verherrlicht werden — die Ausführung eines Gedankens, den wohl bereits Soter selbst gehegt hatte (Diod. XVIII 28). Der Anspruch der Ptolemaeer auf eine allgemeine Schutzherrschaft über Griechenland findet in der Stellung des „Befreiers“ Soter zu der Griechenwelt seine volle Rechtfertigung, und gerade dieses Verhältnis zu den Griechen läßt die Ptolemaeer als die würdigen Nachfolger Alexanders erscheinen.¹⁾

Es liegt an sich nahe, anzunehmen, daß Ptolemaeos auch den im Kreise der Inselgriechen aufgekommenen Beinamen seines Vaters, Soter, damals nach seinem eigenen Reiche verpflanzt und ihm so für dieses eine offizielle Geltung verschafft habe. Allerdings steht dem die bisher herrschende, namentlich von Revillout und Poole begründete Ansicht entgegen, daß die offizielle Verehrung des ersten Ptolemaeos als Gott Soter in Ägypten erst im Jahre 261/60 aufgekomen sei (Poole, *the Ptolemies* p. XXV. XXXV; Revillout, *Rev. égyptol.* I S. 21 f. III S. 114; Strack, *Dynastie d. Ptolemaeer* S. 128; Niese, II S. 113, 3; auch Dittenberger, *O. G. J.* 16 Anm. 3 hält noch daran fest). Diese Auffassung scheint insofern eine Bestätigung zu finden, als die Hinzufügung des Titels Soter zu dem Namen des ersten Ptolemaeers in den Aktpräskripten uns tatsächlich erst nach diesem Zeitpunkte regelmäßig entgegentritt, wie sich jetzt vor allem wieder aus den Hibeh-Papyri ergibt.²⁾ Es würde aber unrichtig sein, zu behaupten, daß damals überhaupt erst der Name Soter im ptolemaeischen Reiche eingeführt worden sei.

Abgesehen davon, daß Arsinoë schon vor ihrer Vermählung mit Philadelphos eine Widmung an ihren Vater als den *Σωτήρ καὶ θεός* vollzieht (*O. G. J.* 16, vgl. S. 409 f.), haben wir, wie es scheint, aus der Zeit vor dem Tode der Arsinoë (270) stammende Inschriften, in denen der Beiname Soteris von Ptolemaeos I und seiner Gemahlin Berenike gebraucht wird. Es ist vor allem eine in Ägypten ge-

1) Auf die Befreiertätigkeit Alexanders selbst scheinen die Worte in der Schilderung des Kallixenos bei Athen. a. O. 201 hinzuweisen: *προσηγορεύοντο δὲ πόλεις, αἳ τε ἀπ' Ἰωνίας καὶ <αἱ> λοιπαὶ Ἑλληνίδες ὅσαι τὴν Ἀσίαν καὶ τὰς νήσους κατοικοῦσαι ἐκ τοῦ Πέλοπος ἐτάχθησαν*. Die Ptolemaeer sind also gerade auch in dieser Beziehung die Rechtsnachfolger Alexanders.

2) Die Regel wird allerdings schon im 11. Regierungsjahre des Philadelphos durchbrochen, wo der Beiname Soter erscheint (Petrie-Pap. II 8, 1b; die Lesung wird jetzt durch Petrie-Pap. III 20 S. 41 bestätigt).

fundene Inschrift O. G. J. 724: *ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης Φιλαδέλφου Σωτήρων Διονύσιος Ποτάμωνος*. Diese Inschrift kann sich kaum, wie Strack A. P. II 539 meinte, auf die dahingeschiedene Arsinoë beziehen, da nach einer wohl unanfechtbaren Beobachtung Dittenbergers die Formel, in der *ὑπὲρ* gebraucht wird, nur auf Lebende Anwendung findet (vgl. auch Wilcken A. P. III 318 f.). Übrigens würde auch nach Stracks Vermutung die Inschrift in die Zeit bald nach 270 gehören. Dittenberger erklärt zwar in dieser Inschrift und der folgenden in Alexandria gefundenen O. G. J. 725: *Βασιλέως Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης Φιλαδέλφου θεῶν Σωτήρων* aus grammatischen Gründen *Σωτήρων* als Beinamen von Philadelphos und seiner Gemahlin Arsinoë. Diese Deutung scheint mir aber geschichtlich unmöglich; ich sehe demnach in den Worten *θεῶν Σωτήρων* eine grammatisch zwar auffallende aber nicht unmögliche Breviloquenz für *τῶν θεῶν Σωτήρων*, so daß zu übersetzen ist: der Kinder der *θεοὶ Σωτῆρες*. (Dieselbe Erklärung vertritt Wilcken, A. P. III S. 316.) Die Deutung von Schreiber, Stud. über d. Bildnis Alexanders d. Gr. S. 252 ff., der die zuletzt erwähnte (Altar)inschrift als eine von Ptolemaeos Philadelphos und Arsinoë selbst herrührende Weihung an die *θεοὶ Σωτῆρες* faßt, halte ich sprachlich erst recht für unzulässig; jedenfalls hat Schreiber keine analoge Formulierung aus einer anderen Weihinschrift beigebracht. (Mit Ablehnung der von Schreiber gegebenen Erklärung fallen auch die an sich unwahrscheinlichen Schlüsse, die dieser Forscher auf einen Heroenkult der *θεοὶ Σωτῆρες* gezogen hat.) Ist die hier gegebene Deutung der beiden letztgenannten Inschriften, namentlich der ersteren, O. G. J. 724, richtig, so gewinnt auch die an sich schon wahrscheinliche Lesung Dittenbergers O. G. J. 29: [*ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου καὶ Βερενίκης Σωτήρων καὶ*] *ὑπὲρ Ἀρσινόης* usw. noch eine weitere Stütze. Durch diese Inschrift würde dann ebenso wie durch O. G. J. 724 der Schluß, daß schon vor dem Tode der Arsinoë der König und seine Schwester-Gemahlin in Ägypten als Kinder der Soteren bezeichnet wurden, der Beiname der Soteren also schon offizielle Geltung hatte, große Wahrscheinlichkeit erhalten. Übrigens wird auch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die gleiche Folgerung aus O. G. J. 725 gezogen werden dürfen, da das Fehlen der Bezeichnung als *θεοὶ Ἀδελφοί* wohl nur auf die Zeit,

in der Arsinoë noch lebte, passen dürfte. Das Ergebnis unserer Erörterung findet nun aber noch eine wesentliche Bestätigung in den neuesten numismatischen Forschungen. Auf den durch die Arsinoëdaten bestimmten Münzen aus der Regierungszeit des Philadelphos hat Svoronos (Münzen der Ptolemaeer II S. 68 nr. 430. 433. 436. Tafeln XVI 17—19, vgl. I ρνξ') in den Jahren 269: 268. 267 die Bezeichnung des Ptolemaeos I. als Soter entdeckt. (Bloß für Phönikien bezeichnet auch nach ihm das 25. Regierungsjahr des Philadelphos den Anfangstermin für das Aufkommen des Beinamens Soter auf Münzen. I ρογ' f.) Derselbe Forscher will sogar eine Klasse von Münzen mit dem Beinamen Soter schon den Jahren 283 bis 272 zuschreiben (I ρξδ' f. nr. 388—407. Tafeln XVIII 1—20).

Wir werden also wohl sagen dürfen, daß der Beiname Soter zuerst im Kreise der Inselgriechen entstanden, dann im Zusammenhange mit dem Reichskulte, der dem ersten Ptolemaeer gerade vor allem auch als dem Befreier und Schutzherrn der Griechenwelt gewidmet wurde, in Ägypten selbst heimisch geworden ist. Wie es zu erklären ist, daß der Beiname in den offiziellen Aktpräskripten erst einige Zeit später regelmäßig auftritt, läßt sich wohl nicht mit Bestimmtheit angeben.

Wenn der Kult des Soter auch in der ägyptischen Reichshauptstadt selbst in naher Beziehung zu der Griechenwelt sich entwickelt hat, so ist anderseits für ihn ebenso charakteristisch, daß er aus den eigenen Tendenzen der Ptolemaeerherrschaft selbst hervorst. Die Apotheose, die dem Gründer der Dynastie zuteil wird, kommt der gesamten Dynastie, vor allem auch dem lebenden Herrscher als dem Nachfolger des Gründers der Dynastie zugute. In dem Gründer der Dynastie ist vornehmlich die göttliche oder gottähnliche Macht wirksam, die den Zusammenhalt des Herrscherhauses wie des Reiches bewirkt und bedingt. Die dynastische Tendenz, die gerade in der Ptolemaeerherrschaft in so eigentümlicher Weise ausgeprägt ist, wird zu einer der wesentlichsten Grundlagen des Herrscherkultes. Die Apotheose des dahingeschiedenen Begründers der Dynastie bildet die Brücke zu deren Vergötterung überhaupt. Es ist noch ein Schritt von dieser Apotheose des dahingeschiedenen Herrschers zum Kulte des lebenden Königs, aber es ist auch nur noch ein Schritt.

Wir vermögen nicht mit unbedingter Sicherheit zu entscheiden, ob Ptolemaeos Philadelphos überhaupt zuerst den Kult des lebenden Herrschers begründet hat — wir müssen immer mit der Möglichkeit rechnen, daß der eponyme Kult des regierenden Königs schon frühere und weitere Verbreitung in den hellenistischen Staaten gefunden hat, als man bisher im allgemeinen angenommen hat —; aber jedenfalls ist bei dem heutigen Stande unserer Kenntnis der von Philadelphos eingerichtete Kult das erste sichere Beispiel einer göttlichen Verehrung, die einem der Nachfolger Alexanders als offizieller Reichskult bei seinen Lebzeiten erwiesen wird. Gerade dieser eponyme ptolemaeische Reichskult hat nun aber eine wesentlich andere Grundlage der Beurteilung gewonnen, seitdem wir wissen, daß bereits vor der Einrichtung des Kultes Alexanders und der *θεοὶ Ἀδελφοί* ein eponymes Priestertum im ptolemaeischen Reiche bestanden hat. Wir haben vorher gesehen, daß dieses Priestertum sich nur entweder auf den regierenden König beziehen kann — dann würde schon unter Soter ein solcher eponymen Kult des lebenden Herrschers bestanden haben — oder auf Alexander. Wir haben die Beziehung auf Alexander als die wahrscheinlichste nachzuweisen versucht. Es handelt sich auch unter dieser Voraussetzung bei der Einrichtung des eponymen Kultes der *θεοὶ Ἀδελφοί* und Alexanders nicht um etwas völlig Neues, sondern dieser Kult hat sich aus einem schon vorher nachweisbaren eponymen Priestertum entwickelt. Was dann das Priestertum Alexanders bereits in der ersten Zeit der Ptolemaeerherrschaft bedeutet, kann nicht zweifelhaft sein. Alexander ist der göttliche Repräsentant des neuen Herrschaftsprinzips, unter dessen Schutz oder Sanktion sich gerade die ptolemaeische Herrschaft entwickelt. Er ist zugleich das fiktive Haupt der ptolemaeischen Dynastie, als solches mit dieser auf das engste verbunden. Als Stadtgott von Alexandria, der neuen Hauptstadt des Landes, hat er von vornherein eine beherrschende Stellung im ptolemaeischen Reiche.

Man hat nun, um die Einführung des Kultes des lebenden Herrschers zu erklären, vor allem ein mehr zufällig-geschichtliches Moment, ein bestimmtes Ereignis herangezogen (v. Prott, Rh. Mus. 53 S. 464 ff. und ihm folgend Kornemann a. O. S. 70 f.). Der Tod der Arsinoë Philadelphos, der, wie wir jetzt wissen, im Jahre 271/70 erfolgte, soll diese Erklärung bieten. Indem der dahin-

geschiedenen Königin-Schwester nunmehr kultliche Ehren dargebracht wurden, konnte man, so hat v. Prott vermutet, den Bruder-Gemahl, den regierenden Herrscher, hinter seiner apotheosierten Schwester nicht zurückstehen lassen, und so kam — wahrscheinlich unter dem Einflusse der Priesterschaft — der Kult der *θεοὶ Ἀδελφοί* zustande. Prüfen wir, wie die uns jetzt bekannten Tatsachen der Überlieferung und die innere Wahrscheinlichkeit sich zu dieser Vermutung stellen. Durch die Hibeh-Papyri sind wir in den Stand gesetzt, die Zeitgrenze, innerhalb deren der Kult Alexanders und der *θεοὶ Ἀδελφοί* eingeführt worden ist, etwas genauer, als es bisher möglich war, zu fixieren. Im 12. und 13. Regierungsjahre des Philadelphos (274/73 und 273/72) finden wir noch das eponyme Priestertum ohne jede nähere Bezeichnung erwähnt (Hibeh-Pap. I 110). Im 15. Regierungsjahr des Philadelphos (270; im Monat Daisios) tritt uns dann das Priestertum Alexanders und der *θεοὶ Ἀδελφοί* entgegen.¹⁾ Es ist also eine nicht fern liegende Vermutung, daß der Kult der *θεοὶ Ἀδελφοί* in Verbindung mit dem Alexanderkult eben damals im 15. Regierungsjahr des Philadelphos, das zugleich das Todesjahr der Arsinoë war, eingerichtet worden ist. Zwingend ist allerdings diese Annahme nicht (vgl. auch Grenfell and Hunt, Hibeh-Pap. I S. 368 f.), da zwischen dem Zeitpunkte des eponymen Priestertums im 13. Jahre des Philadelphos und dem Tode der Arsinoë noch mehr als ein Jahr dazwischen liegt. Wir könnten auch annehmen, daß schon in dieser Zwischenzeit, also bereits vor dem Tode der Arsinoë, der Kult der *θεοὶ Ἀδελφοί* mit dem Alexanders vereinigt oder daß zunächst bloß der des Königs selbst mit dem Alexanderkult verbunden worden und der Kult der Arsinoë — ähnlich wie es im Seleukidenreiche geschehen ist — erst dem des Königs gefolgt sei, etwa als besondere Ehrung, die ihr nach ihrem Hinscheiden zuteil geworden sei. Indessen auch wenn wir jener anderen Vermutung, die ja eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß der eponyme Kult des Königs selbst erst als ein mit dem Kulte seiner Schwester gemeinsamer nach deren Dahinscheiden

1) Hibeh-Pap. I nr. 99. Hierdurch wird auch die Richtigkeit der Lesung von Petrie-Pap. I 24, 2 Z. 4 f., wonach im 16. Jahre des Philadelphos 270/69 uns ein Priestertum Alexanders und der *θεοὶ Ἀδελφοί* begegnet (Otto, Priester u. Tempel I 144, 3) bestätigt.

entstanden sei, folgen, so werden wir doch nicht mehr zugestehen können, als daß der Tod der Arsinoë und ihre Konsekrierung auf den Zeitpunkt der Einführung dieses eponymen Reichskultes eingewirkt habe; wir werden aber diesem Ereignis nicht eine entscheidende Bedeutung für die Begründung des Kultes des lebenden Herrschers überhaupt beizulegen vermögen. Bei dem früheren Stande unserer Kenntnis, als das besondere Priestertum der Arsinoë die ältere Bezeugung für sich zu haben schien, konnte die Annahme, daß der Kult der Arsinoë das Primäre gewesen sei, wohl eher als eine begründete erscheinen. Jetzt ergibt sich aber aus den Zeugnissen, daß das Priestertum Alexanders und der *θεοὶ Ἀδελφοί* früher bestanden hat als der Kanephorat der Arsinoë. Die Annahme von Prott's (a. O. S. 466), daß zuerst ein griechischer Staatskult der Arsinoë eingerichtet worden sei, hat gar keine Stütze in unserer Überlieferung. Wir wissen jetzt, daß der besondere eponyme Kult der Arsinoë nicht das Ursprüngliche ist sondern daß er in einen schon früher vorhandenen eponymen Kult eingefügt worden ist. Wenn das Bedürfnis, neben der apotheosierten Schwester-Gemahlin auch den König nicht ohne sakrale Ehren zu lassen, das ausschlaggebende Motiv gebildet hätte, warum sollte das gerade zur Einrichtung eines eponymen Reichskultes geführt haben?

Wie steht es nun weiter mit dem Einfluß der ägyptischen Priesterschaft, der man bei der Begründung des Reichskultes eine große Rolle beimißt? Ich glaube, daß dieser Einfluß wenig zu dem Bilde der autokratischen königlichen Gewalt paßt, das die erste Zeit der Ptolemaeerherrschaft darbietet. Die ägyptische Priesterschaft ist in dieser Periode gewiß immer nur Werkzeug für die Pläne des Königtums gewesen; eine entscheidende Initiative bei einer so wichtigen Neuerung ihr zuzuschreiben, ist, wie mir scheint, unmöglich¹⁾. Und wie wäre es überhaupt bei einer Mitwirkung

1) Daß die entscheidende Einwirkung, die Revillout, *Rev. égyptol.* III 1883, S. 112f. einer allgemeinen Reichssynode der ägyptischen Priesterschaft vom J. 21 (265/64) auf die Begründung des Kultes Alexanders und der *θεοὶ Ἀδελφοί* beimessen wollte, durch den jetzigen Bestand des urkundlichen Materials ausgeschlossen wird, brauche ich ja nur kurz hervorzuheben. Wir werden überhaupt sagen dürfen, daß die Vermutungen Revillouts über die Bedeutung der ägyptischen Priesterschaft für die Entwicklung des Ptolemaeerkultes — wenigstens in der ersten Zeit der Ptolemaeerherrschaft — keinen Boden haben. Die Folgerungen, die man aus dem Dekret von Kanopos

der ägyptischen Priesterschaft zu erklären, daß dieser Kult griechische, nicht ägyptische Formen erhalten hat¹⁾? Wie verträgt sich weiter mit einer solchen Annahme die unbestreitbare Tatsache, daß eben erst allmählich in zunehmendem Maße, am deutlichsten seit Ptolemaeos Epiphanes, eine Ägyptisierung des ptolemaeischen Königs Kultes, eine immer stärkere Assimilierung an die heimischen Formen der Pharaonenverehrung stattgefunden hat?

Das darf allerdings wohl angenommen werden, daß der eigentümliche ägyptische Boden für die volle Ausgestaltung des Herrscherkultes, wie sie in der Verehrung des lebenden Herrschers ihren Ausdruck findet, nicht ohne Bedeutung gewesen ist. Wenn die Herrschaftsverhältnisse des Orientes überhaupt schon unter Alexander die Geltendmachung der absoluten Herrschaftsformen des Gottkönigtums wesentlich begünstigten, so hat gewiß die Anknüpfung an die Traditionen der Pharaonenweihe, die für den ägyptischen Teil der Bevölkerung des Ptolemaeerreiches durch die Existenz des neuen Königtums ohne weiteres gegeben war, die Einführung des Kultes des regierenden Königs nicht unbeträchtlich erleichtert. Aber es bedeutet eine Verkennung des Zusammenhanges der Entwicklung des hellenistischen Herrscherkultes überhaupt, der in dieser Entwicklung hervortretenden gemeinsamen Tendenzen, wenn man in dem Kulte, den Ptolemaeos Philadelphos ins Leben rief, einen „Ägyptismus“²⁾ oder „einen wirklichen Reichskult nach altägyptischer Überlieferung“³⁾ sehen will. Glaubt man allerdings (mit v. Prott, Kornemann u. a.) das auf griechischem Boden erwachsene Element des Herrscherkultes als reinen Heroenkult charakterisieren und als solchen der wirklichen Vergötterung scharf gegenüberstellen zu müssen, so führt von diesem Kulte keine Brücke zu der Verehrung des lebenden Herrschers hinüber, und man muß dann, um diese zu erklären, zum orientalischen Vorbild seine Zuflucht nehmen. Wir haben versucht, eine andere Auffassung zu begründen, die gerade in der eigentümlichen geschichtlichen Weiterentwicklung und Umbildung der in

für die Mitwirkung der ägyptischen Priesterschaft bei der Begründung des Kultes der *θεοὶ ἑσπερῆται* gezogen hat, scheinen mir durchaus nicht beweiskräftig, da es sich ja hier nur um die ägyptischen Formen der sakralen Verehrung handelt.

1) Ähnlich schon Strack, *Dynastie d. Ptolemaeer* S. 112.

2) Wilamowitz, *Gött. Nachr.* 1894 S. 28.

3) Schreiber, *a. O.* S. 256.

(117) *Ende*

griechischer Anschauung wurzelnden religiösen und politischen Ideen und Institutionen das Wesen des hellenistischen Herrscherkultes hervortreten läßt.

Neben dem Reichskulte der Ptolemaeer steht der der Seleukiden. Wir lernen im seleukidischen Reiche einen Kult der Dynastie und einen Kult des regierenden Königs, zum Teil beide miteinander verbunden, kennen. Die inschriftlichen Nachrichten, die wir darüber haben, reichen zwar noch nicht aus, die ersten Stadien in der Entwicklung des seleukidischen Herrscherkultes genau festzustellen, wir vermögen auch nicht das Verhältnis, in dem die verschiedenen Formen des seleukidischen Kultes zueinander stehen, klar zu erfassen. Aber soviel können wir schon jetzt mit großer Bestimmtheit behaupten, daß dieser Kult eine große Bedeutung für das Seleukidenreich hatte und daß er den inneren Zusammenhang mit der Organisation des Reiches selbst deutlich erkennen läßt. Er gewährt uns somit einen sehr wichtigen Einblick in das organisatorische Prinzip der seleukidischen Herrschaft.

Antiochos I. errichtete seinem Vater Seleukos unmittelbar nach dessen Tode einen Tempel in Seleukeia am Meere (App. Syr. 63). Er nannte das Heiligtum Nikatoreion, indem er durch diesen Namen den göttlichen Charakter des Hauptes der Dynastie, seine enge Beziehung zum Zeus Nikator andeutete. Der Name Nikator wurde damit offenbar der offizielle Kultbeiname des ersten Seleukiden. Wir finden nun in späterer Zeit in Inschriften verschiedener von den Seleukiden gegründeter Städte ein Priestertum der gesamten seleukidischen Dynastie. Zu der schon länger bekannten Inschrift von Seleukeia in Pierien (C. J. G. 4458 = O. G. J. 245), die der Zeit des Seleukos IV. (Philopator, 187—175) angehört, ist jetzt durch die Veröffentlichung der Inschriften von Magnesia noch eine sehr wichtige hinzugekommen, die einen Beschluß der Stadt Antiocheia in Persis enthält (Inscr. v. Magnesia 61 = O. G. J. 233). Sie stammt aus der Regierungszeit Antiochos des Großen. Während in der Inschrift von Seleukeia neben dem Priestertum der dahingeschiedenen Könige der Dynastie ein besonderes Priestertum des regierenden Königs erwähnt wird, ist in der Inschrift von Antiocheia in Persis der Kult des lebenden Königs und seines Sohnes Antiochos in den Kult der Gesamtdynastie eingeschlossen. Die einzelnen Könige der Dynastie werden mit ihren Beinamen,

die also offizielle Kultbeinamen geworden sind, angeführt. Aus der Inschrift von Antiocheia dürfen wir schließen, daß das Priestertum der seleukidischen Dynastie für die Städte, in denen es bestand, zugleich eponym war. Es handelt sich hier offenbar um einen allgemeinen Kult der Dynastie in den Städten des Seleukidenreiches; denn wenn ein solches Priestertum gleichmäßig in den weit auseinanderliegenden Städten Seleukeia in Pieria und Antiocheia in Persis¹⁾ auftritt, so kann die sakrale Verehrung der Dynastie nicht auf diese beiden Städte beschränkt gewesen sein²⁾. Wir sehen also den Kult in seiner allgemeinen Regel aus den Zufälligkeiten individueller lokaler Initiative herausgehoben. Es handelt sich allem Anschein nach um eine Einrichtung, die über das ganze Reich verbreitet ist, die also mit der Organisation dieses Reiches selbst im Zusammenhang steht. Der gleiche Kult der Dynastie erscheint so zugleich, wenn auch in seinen Formen städtischer Verfassung und städtischer Verwaltung dienend, als ein Reichskult, insofern als die verschiedenen Städte des Reiches durch die nämlichen sakralen Institutionen, die in ihrem Verhältnis zur Dynastie wurzeln, verbunden werden. Die gleichmäßigen Abhängigkeitsbeziehungen der hellenischen Städte zu der Person des Königs oder zur Dynastie lassen die organisatorische Einheit, die in der Person des Herrschers oder dem dynastischen Zusammenhange gegeben ist, erkennen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die verschiedenen Städte Seleukeia, Antiocheia, Apameia, wenigstens in den meisten Fällen, zugleich die Hauptstädte der einzelnen Provinzen, der größeren wie kleineren, im Seleukidenreiche bildeten. Sicher ist dies z. B. von den 4 Städten der Seleukis (Strabo XVI 750), von Seleukeia am Tigris (Strabo XVI 738), von Apameia in Phrygien, von Antiocheia in Margiane (Plin. VI 47). Wahrscheinlich gilt es von Seleukeia in Kilikien

1) Worauf sich der Inschr. v. Magnesia 59^b, 9 erwähnte eponyme Priester in Laodikeia (wohl am Lykos) bezieht, ist aus der nur ganz fragmentarisch erhaltenen Stelle nicht zu erkennen. Die Analogie mit den besprochenen Inschriften würde für ein Priestertum der seleukidischen Dynastie sprechen, wenn auch für eine derartige Ergänzung kein Raum zu sein scheint.

2) Insbesondere müssen wir natürlich die gleichen Formen des Kultes wie für das persische Antiocheia für die andern Städte Seleukeia oder Antiocheia, die in der nämlichen Inschrift angeführt werden und sich an dem Beschlusse des persischen Antiocheia für Magnesia beteiligen, annehmen.

(vgl. Petrie-Pap. II 45, Strabo XIV 670), von Apameia Mesenes (wohl identisch mit *Ἀπάμεια ἡ πρὸς τῷ Σελεύῳ*, Inschr. v. Magn. 61 = O. G. J. 233 Z. 103 f. E. Schwartz Anh. v. Inschr. v. Magnesia S. 171 f.); vielleicht dürfen wir es auch von Antiocheia in Mygdonien (Plin. VI 42, Strabo XVI 747, Steph. Byz. s. v.), von Seleukeia in Susiane (Strabo XVI 744, O. G. J. 233 Z. 108 f. Anm. 47), von Seleukeia in Elymais (Plin. VI 136) — vgl. auch Plin. VI 132 über Sittakene — annehmen.

Wann sind nun diese Kulte der seleukidischen Dynastie in den Städten des Reiches entstanden? Wir vermögen bei dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnis noch keine bestimmte Antwort hierauf zu geben. Aber wenn wir in Erwägung ziehen, daß die Städtegründungen selbst zum größten Teile den Regierungen der beiden ersten Seleukiden angehören, wenn wir die große Bedeutung gerade dieser Regierungen für die Organisation des Seleukidenreiches bedenken, werden wir an sich geneigt sein, wenigstens die grundlegenden Anfänge des Kultes, der in so charakteristischer Weise den in der Dynastie begründeten Zusammenhalt des Reiches veranschaulicht, in diese erste Zeit der Seleukidenherrschaft zu setzen, wenn nicht in die Regierung des Begründers der seleukidischen Dynastie, so doch in die seines Sohnes und Nachfolgers, der ja auch, wie wir wissen, seinem Vater in einer der bedeutendsten Seleukidenstädte einen glänzenden Kult einrichtete¹⁾. Das Band, das die Städte des Seleukidenreiches in so besonderer Weise mit dem seleukidischen Königtum zusammenschloß, ist von den beiden ersten Königen der Dynastie, den Gründern dieser Städte, geknüpft worden. Es darf angenommen werden, daß der sakrale Ausdruck dieser Verbindung, der uns später entgegentritt, im wesentlichen auch schon in jener Frühzeit der seleukidischen Herrschaft geschaffen worden ist.

Wir kennen nun aber weiter neben dem soeben besprochenen städtischen noch einen anderen Kult im Seleukidenreiche, der als ein eponymer Reichskult im eigentlichen Sinne zu bezeichnen ist.

1) Die besondere Verehrung, die dem Seleukos Nikator in den Städten des Seleukidenreiches erwiesen wurde, scheint sich auch noch aus einigen Andeutungen der literarischen Überlieferung zu ergeben; vgl. namentlich App. Syr. 57: *προστυλάειν ἐς τοὺς ἀνδριάντας* (sc. *Σελεύκων*) *ἐπὶ τῷδε κέφατι*. Liban. or. XI 92 ed. Förster.

In einer Inschrift von Durdurkar in Phrygien (B. C. H. XIII 524ff. = O. G. J. 224; Michel 40) wird uns ein Erlaß eines Königs Antiochos mitgeteilt, in dem bestimmt wird, daß nach dem Vorbilde eines schon für den König in den einzelnen Satrapien des Reiches bestehenden Kultes in der Satrapie ein weibliches Oberpriestertum für den Kult der Königin eingesetzt werden soll. Der Name der Priesterin soll ebenso wie derjenige der Oberpriester den Kontrakturkunden vorgesetzt werden. Es handelt sich also hier um eine allgemeine, der provincialen Organisation des Seleukidenreiches entsprechende Durchführung eines eponymen Herrscherkultes. Welcher König Antiochos gemeint ist, läßt sich nicht mit völliger Bestimmtheit entscheiden, es steht uns die Wahl zwischen Antiochos II. Theos und Antiochos III. (dem Großen) frei.¹⁾ Eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit spricht, wie ich glaube, auch jetzt noch für Antiochos II, der früher allgemein als der Urheber des Reskriptes angesehen wurde. Der Beiname Theos, den der dritte Seleukide führt, würde jedenfalls in seinem vollen Lichte erscheinen, wenn wir in diesem Herrscher den Begründer eines allgemeinen Reichskultes des regierenden Königs sehen dürften. Vornehmlich scheint mir aber die unbestreitbare organisatorische Bedeutung dieses Reichskultes die Annahme zu begünstigen, daß er in die frühere Periode des Seleukidenregimentes gehöre. Wir haben allerdings gerade aus der Zeit Antiochos' III. die Erwähnung eines Strategen und Oberpriesters von Koelesyrien und Phoenikien (O. G. J. 230).²⁾ Es kann namentlich im Hinblick auf die Inschrift von Durdurkar kaum ein Zweifel bestehen, daß mit diesem Oberpriestertum vornehmlich der Kult des Königs gemeint ist. Danach könnte also diese Inschrift für eine Einsetzung des eponymen Reichskultes durch Antiochos III. zu sprechen scheinen. Indessen glaube ich, daß sie eher einen entgegengesetzten Schluß nahelegt. Die Verbindung der Strategie mit dem Oberpriester-

1) Vgl. jetzt Holleaux, B. C. H. 28, 1904, S. 408ff. Dittenberger, O. G. J. II, S. 548f.

2) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die uns auf Kypros seit Ptolemaeos Epiphanes begegnende analoge Institution des Ptolemaeerreiches an das Vorbild der seleukidischen Organisation anknüpft. Vgl. Dittenberger zu O. G. J. 230, 3. Entgegengesetzt ist die Auffassung Belochs, Gr. Gesch. III 1, S. 291, 2.

tum, das zugleich die allgemeinere Bedeutung einer obersten sakralen Würde in der Provinz zu haben scheint, macht den Eindruck, daß wir hier noch eine weitere Ausgestaltung der in der Inschrift von Durdurkar erwähnten Einrichtung haben, würde also sehr wohl zu einer etwas späteren Zeit, als die der ersten Einrichtung des Kultes sein würde, passen. Es ist aber nicht zu verkennen, daß der Boden für solche Schlußfolgerungen noch ein einigermaßen unsicherer ist.¹⁾ Auch über das Verhältnis dieses eponymen Kultes des regierenden Königs zu dem seiner Vorfahren läßt sich aus der Inschrift kein sicheres Urteil gewinnen. Der Wortlaut der Stelle Z. 28f.: μετὰ τοὺς τῶν [τε θεῶν²⁾] καὶ ἡμῶν ἀρχιερεῖς scheint nur eine Verbindung des Kultes des Königs mit dem der Götter zu enthalten, also den der vorangegangenen Herrscher der Dynastie nicht einzuschließen.³⁾ Andererseits muß es allerdings wieder als auffallend erscheinen, wenn der Kult der früheren Könige der Dynastie, der damals doch sicher bestanden haben muß, ausgeschlossen sein sollte. Es bleiben hier also noch manche besondere Fragen ungelöst.⁴⁾ Das für uns historisch Wichtige, worüber ja auch keine Unsicherheit obwalten kann, ist die Tatsache dieses Reichskultes selbst, ist die eigentümliche Form, in der er als ein sakraler Ausdruck der provincialen Organisation des Reichs erscheint.

Die Eigenart des seleukidischen Herrscherkultes ist aus den be-

1) Es kann ja auch nur als ein wahrscheinlicher aber nicht als ein ganz sicherer Schluß gelten, daß das eponyme Provinzialpriestertum des Königs von unserem König Antiochos zuerst eingeführt worden sei. Die Worte der Inschrift Z. 23f. καθάπερ [πανταχοῦ καθεστῆκασιν κ]ατὰ τὴν βασιλεῖ[α]ν ἡμῶν ἀρχιερεῖς machen diese Deutung nicht unbedingt notwendig, sie lassen es wenigstens als nicht ganz unmöglich erscheinen, daß ein solcher Kult des Königs schon vorher bestanden und daß unser Antiochos bloß den besonderen Kult der Königin zuerst begründet habe.

2) Diese Lesung ist allerdings wohl nicht völlig gesichert, scheint aber die paläographisch wahrscheinlichste zu sein.

3) Jedenfalls hat Kornemann a. O. S. 79 die Verbindung mit der Verehrung der Vorfahren in unserem eponymen Reichskulte nach dem Wortlaute der Inschrift viel zu bestimmt angenommen.

4) Die Bemerkung Kornemanns a. O. S. 88 (die ich übrigens mit S. 79 Z. 11 — vgl. vor. Anm. — nicht völlig in Einklang bringen kann), daß in Syrien der Kult des lebenden Herrschers von dem der Divi dauernd getrennt sei, ist in dieser Allgemeinheit nicht richtig.

sonderen Bedürfnissen des seleukidischen Reiches erwachsen. Die Verschiedenheit von dem ptolemaeischen Königskulte gründet sich vor allem auf die Verschiedenheit der Herrschaftsbildungen. Man hat allerdings geglaubt, auch wesentliche Unterschiede in dem religiösen Charakter der beiden Herrscherkulte feststellen zu können (Kornemann a. O. S. 82f., zum Teil nach dem Vorgehen v. Protts a. O. S. 467f.; vgl. namentlich auch v. Prott, *Athen. Mittlg.* 27 S. 176f.). Bei den Seleukiden, so meint man, sei eine stärkere Betonung des eigentlichen Gottescharakters der Könige zu erkennen. Der Ptolemaeer, zunächst der abgeschiedene, dann seit Philadelphos auch der lebende, werde — in strengem Festhalten an den altgriechischen Ideen — nicht eigentlich ein Gott, sondern nur der Tempelgenosse eines Gottes. Der Seleukide dagegen werde zunächst mit seinem Hinscheiden, dann in der dritten Generation schon bei Lebzeiten, wirklich ein Gott, und zwar im Anfang ein ganz bestimmter, Seleukos: Zeus Nikator, Antiochos I.: Apollon Soter, Antiochos II. aber allgemein: *θεός*, während bei den Ptolemaeern der Titel *θεός* stets nur mit dem Epitheton ornans der Herrscher verbunden werde. Seitdem der lebende Herrscher direkt als Gott bezeichnet werde, sei bei den Seleukiden offenbar im Anschluß an die orientalische Anschauungsweise die Vorstellung lebendig gewesen, daß die Gottheit in dem jeweiligen König Menschengestalt gewonnen habe und auf Erden erschienen sei. Ich glaube, daß diese Auffassung von unrichtigen Voraussetzungen ausgeht. Die Tempelgenossenschaft der Könige, die im ptolemaeischen Reiche in besonders weitem Umfange durchgeführt war, ist durchaus kein primäres Element des ptolemaeischen Reichskultes. Vor allem müssen wir die Tempelgemeinschaft mit den ägyptischen Göttern, die in den ägyptischen Traditionen, in der Rücksicht auf die Anschauungen und Bedürfnisse der ägyptischen Bevölkerung wurzelt, durchaus von dem in griechischen Formen ausgeprägten Kulte scheiden. In dem offiziellen eponymen Reichskulte fehlt die Tempelgenossenschaft. Dieser Kult gilt durchaus der Dynastie. Alexander gehört eben in gewissem Sinne auch zur Dynastie. Das reichsbildende Element, das im offiziellen Reichskulte vor allem zum Ausdruck gelangt, liegt auch im ptolemaeischen Ägypten in der Person des Herrschers, bzw. in der gesamten Dynastie. Wenn die Ptolemaeer zu bestimmten

griechischen Gottheiten, wie Zeus, Herakles, Aphrodite, in Beziehung gesetzt werden, so bedeutet das eine deutlichere Veranschaulichung oder Begründung ihres göttlichen Charakters. Der göttliche Charakter ihrer Herrschaft ist aber durchaus nicht erst auf Grund einer wirklichen Kultgemeinschaft mit diesen Göttern erwachsen.¹⁾ Umgekehrt bezeichnet bei den Seleukiden die Benennung: Seleukos = Zeus Nikator und Antiochos = Apollon Soter (O. G. J. 245), die, wie wir jetzt aus der magnesischen Inschrift O. G. J. 233 ersehen, keineswegs die allgemeine und alleinherrschende offizielle Titulatur war, nicht ein Aufgeben der diesen Königen eigenen irdischen Namen, ein völliges Aufgehen in die Gottheit sondern nur den besonders starken Ausdruck der eigentümlichen Beziehung, wir dürfen vielleicht sagen, der besonderen inneren Verwandtschaft, in der die Herrscher zu dieser stehen.²⁾ Es handelt sich somit nicht um eine Aufhebung der besonderen Bedeutung, die den betreffenden Herrscherpersönlichkeiten zukommt, durch die Gleichsetzung mit einer bestimmten Gottheit, sondern im Gegenteil tritt hierin die höchste Steigerung jener besonderen Bedeutung der Person des Königs, des eigentümlichen, schöpferischen Wertes, den sie für das Reich besitzt, hervor. Ich glaube gerade von diesem Gesichtspunkte aus die Annahme einer hier erkennbaren Orientalisierung der Anschauung von der Göttlichkeit des Herrschers entschieden ablehnen zu müssen.³⁾ Für die orientalische Auffassung ist das Verschwinden der menschlichen Inkarnation des Gottes gegenüber der Allgewalt der Gottheit charakteristisch, für sie ist die

1) Die Ausführungen Theokrits XVII 16 ff. 45 ff. XV 106 ff., die Kornemann anführt, bezeichnen nichts anderes als eine poetische Deutung oder Schilderung dieser besonderen Beziehungen. Wenn ferner Kornemann sagt: „Die Fiktion ist, solange es sich um abgeschiedene Herrscher handelt, daß der oder die betreffenden Götter den verstorbenen König zu sich heraufziehen; als auch lebende zu dieser Ehre gelangen sollen, treten für die Götter ihre Vertreter auf Erden, die in Ägypten allmächtige Priesterschaft, ein und besorgen die Vergötterung“, so ist, wie wir schon gesehen haben, die Auffassung von einer entscheidenden Einwirkung der ägyptischen Priesterschaft auf die Gestaltung des Kultes unhaltbar.

2) Eine ähnliche Bemerkung macht Hausoullier, *Études sur l'histoire de Milet* S. 127.

3) Mit Recht äußert Reitzenstein, *Poimandres* S. 177, 2 seinen Zweifel an dem völlig orientalischen Charakter der Anschauung, die sich in dem Kulte des Antiochos — Apollon Soter oder Seleukos — Zeus Nikator ausdrücke.

Wirksamkeit der Gottheit selbst in ihrer irdischen Verkörperung durchaus das Primäre. Das ist aber nicht der Gedanke, der den Bezeichnungen Seleukos — Zeus Nikator und Antiochos — Apollon Soter zugrunde liegt.¹⁾ Das werden wir allerdings zugeben dürfen, daß die in jenen Benennungen zutage tretende Gleichsetzung der beiden ersten Seleukiden mit Zeus und Apollon eine besondere Energie — den Ptolemaern gegenüber eine größere Bestimmtheit in der Ausprägung des göttlichen Charakters der Herrschaft anzeigt.

Beilage III.

Strategie und Satrapie.

Die staatliche und militärische Verwaltung der hellenistischen Monarchien zeigt, soweit wir zu sehen vermögen, fast allgemein eine Verdrängung der Stellung der Satrapen durch die Strategie. Wir dürfen hierin ein Doppeltes erkennen: einerseits eine Anlehnung an die hellenischen Traditionen gegenüber dem Orientalischen, wie es überhaupt für die Diadochen — in gewissem Gegensatze zu Alexander selbst — charakteristisch ist. Und andererseits offenbart sich darin das Bestreben, die wichtigsten Funktionen der Verwaltung in möglichster Abhängigkeit von der zentralen Gewalt des Königtums zu erhalten, zu verhindern, daß sie sich zu selbständigen Herrschaftsbefugnissen und Herrschaftsbezirken ausgestalten, wie dies in der Satrapengewalt des persischen Reiches geschehen war. Die Gefahr einer selbständigen Stellung der Satrapen war eine um so größere, da in den Teilungen von Babylon und Triparadeisos die einzelnen Provinzen oder Satrapien den Feldherrn Alexanders als gewissermaßen gleichberechtigte Teile der Gesamtbeute zugefallen waren, da sie tatsächlich in gewissem Sinne selbständige Herrschaften gebildet hatten, aus denen ja auch das neue Königtum der Diadochen selbst erwachsen war. Der Amtscharakter der Verwaltungsfunktionen wurde durch die Strategie in entschiedenerer

1) Wenn wirklich in der Bezeichnung des Seleukos und Antiochos als Zeus Nikator und Apollon Soter orientalische Anschauung vorläge, so würden wir das gleiche auch von der Benennung Cäsars als Jupiter Julius (Dio Cass. XLIV 6, 4) annehmen müssen. Auch hier aber findet gewiß die unbedingte Steigerung persönlicher Gewalt des Herrschers in dem Epitheton ihren überschwänglichen Ausdruck.

und deutlicherer Weise zum Ausdruck gebracht als durch die Stellung des Satrapen. Hier sind die Diadochen auf dem von Alexander beschrittenen Wege weitergegangen. Alexander hatte die Satrapengewalt an sich in ihrem Bestande nicht angetastet aber der einseitigen Konzentration der Machtbefugnisse durch Trennung der zivilen und militärischen Administration im allgemeinen und durch möglichste Teilung der wichtigsten Verwaltungsbefugnisse in einzelne besondere Ämter entgegenzutreten versucht. Diese Tendenz kommt nun unter seinen Nachfolgern zur weiteren Ausgestaltung.

Unter Alexander selbst finden wir noch, und zwar in den vorderen, kleinasiatischen Gebieten seines Reiches, in einer Urkunde aus dem Jahre 326/25 (Syll.² 155 = Michel 1360) die offizielle Bezeichnung des Satrapenamtes (*Μεγάνδρου σατραπείοντος*). Das gleiche ist unter der Regierung des Philippos Arrhidaios in einer Urkunde aus dem Jahre 323 (Syll.² 160) der Fall. Aber dann verschwindet die Benennung Satrap aus den offiziellen Urkunden. Vor allem zeigen dies die Urkunden der Seleukidenherrschaft. Die Provinz des hellespontischen Phrygien wird in einer Inschrift eines Königs Antiochos (wahrscheinlich I.) O. G. J. 221 zwar als *σατραπεία* bezeichnet, aber der Statthalter (Meleagros) wird Strateg genannt (der nämliche höchstwahrscheinlich O. G. J. 220). Den gleichen Titel trägt nach der genaueren Lesung (vgl. Wilcken, griech. Papyri, S. 52, Anm. 55; Beloch, Gr. Gesch. III 2, S. 295, 298) in dem ägyptischen Bericht über den syrischen Krieg Ptolemaeos' III. (Petrie-Pap. II, 45) der Statthalter von Kilikien. Ebenso erscheint auf einer Urkunde, deren Zeit unbestimmt ist (O. G. J. 747), ein Strategos von Susiane, also auch hier wieder das Amt des Strategen mit dem Bezirke einer Provinz zusammenfallend. Nicht mit Sicherheit läßt sich dies von dem *Στρατηγὸς καὶ ἀρχιερεὺς Συρίας Κολλας καὶ Φοινίκας* unter Antiochos III. (O. G. J. 230) sagen, da wir nicht festzustellen vermögen, ob wir hier nicht an ein umfassenderes Kommando über mehrere Provinzen zu denken haben. Vielleicht könnte sich der größere Umfang der Verwaltung aus dem Besonderen der damaligen politischen und militärischen Lage erklären.¹⁾ Auf die Verwaltung einer Provinz

1) Oder sollte überhaupt Phoenikien mit der Provinz Koilesyrien vereinigt gewesen sein? (Polyb. V 40 könnte dafür zu sprechen scheinen, wie auch die

dagegen geht höchstwahrscheinlich wieder die Bezeichnung als *στρατηγός* auf einer in Babylon gefundenen Inschrift O. G. J. 254: *τὸν στρατηγὸν καὶ ἐπιστάτην τῆς πόλεως*. Denn da hier noch besonders von dem militärischen Kommando auf der Burg — neben der die zivile Administration betreffenden Kontrollgewalt über die Stadt — die Rede ist (*τεταγμένον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀκροφυλακίων*), so kann sich die Strategie wohl kaum auf etwas anderes als die Verwaltung der Provinz Babylonien beziehen, wie dies Dittenberger mit Recht annimmt.¹⁾ Auch im ptolemaeischen Reiche finden wir über die auswärtigen Provinzen (von Ägypten selbst sehen wir hier ab) nach inschriftlichen Belegen Strategen gesetzt. So erscheint ein *στρατηγός ἐφ' Ἑλλησπόντου καὶ τῶν ἐπὶ Θράκης τόπων* Syll.² 221 = Michel 351. Verschiedentlich begegnet uns der Strateg von Kypros (meistens mit dem Amte eines Archiereus verbunden O. G. J. 93. 105. 140. 143. 145. 151. 152. 153. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162; bloß *στρατηγός τῆς νήσου* unter Philopator O. G. J. 84). Auch den schon unter Ptolemaeos Soter nach Diod. XIV. 79, 5 auf Kypros eingesetzten Strategen Nikokreon dürfen wir wohl in diesem Zusammenhange anführen. Wenn auf einer kretischen Inschrift aus der Regierung des Philadelphos O. G. J. 45 die Strategie des sonst aus der Geschichte dieser Zeit bekannten Patroklos auf Kreta erwähnt wird, so läßt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden, ob es sich hier um einen einmaligen politischen und militärischen Auftrag oder um einen als solchen abgeschlossenen Verwaltungsbezirk handelt. Das letztere gilt aber jedenfalls von der Strategie des jonischen Städtebundes, die unter Lysimachos erwähnt wird, Syll.² 189 = Michel 361 (dasselbe Amt ist wahrscheinlich auch gemeint O. G. J. 12 Z. 12f.), wenn es sich hier auch um ein schon vorher von der Satrapengewalt eximiertes Gebiet handelt. Für die älteste Zeit der Diadochenherrschaft, namentlich die des Antigonos, haben wir m. W. keine inschriftlichen Zeugnisse aber dafür Erwähnungen in der historischen Überlieferung, die mit Wahrscheinlichkeit zu dem nämlichen Ergebnis führen.

Verbindung der Strategie mit dem Priestertum, das doch als ein Provinzialpriestertum zu denken ist.)

1) Die Ansicht U. Koehlers (Berl. Sitzungsber. 1900, S. 1103ff.), daß es sich in der Inschrift nicht um Babylon sondern um Antiocheia handele, ist nach Haussoulliers Vorgang von Dittenberger treffend zurückgewiesen worden.

Der Neffe des Antigonos, Polemaios, wird bei Memnon IV 7 (F. H. G. III p. 530) στρατηγὸς τῶν περὶ Ἑλλησποντον genannt. Das Gebiet selbst führt aber bei Diod. XX 19 ausdrücklich den Namen einer Satrapie. Es tritt uns also die gleiche Beziehung zwischen Satrapie und Strategenamt entgegen, wie wir sie für die Zeit Antiochos' I. inschriftlich bezeugt fanden.¹⁾ In den Kämpfen, die unmittelbar der Schlacht bei Ipsos vorausgehen, werden mehrere Strategen des Antigonos im westlichen Kleinasien angeführt (Diod. XX 107, 4, 5; vgl. auch Paus I 8, 1), die zu Lysimachos übergehen. Es ist aus dem Zusammenhang mit Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht mit Sicherheit, zu erschließen, daß diesen bestimmte Verwaltungsbezirke, Provinzen oder Satrapien, unterstanden. U. Koehler, Berl. Sitzungsber. 1898, S. 13f., der dieser ganzen Frage zuerst eingehende Aufmerksamkeit zugewandt hat, meint, Antigonos habe, um seine Herrschaft gegen Empörungen sicher zu stellen, die einzelnen Satrapien in Strategien aufgelöst, deren Inhaber in ihren beschränkten Gebieten die Militärgewalt sowohl wie die Zivilgewalt handhaben sollten. Indessen diese Ansicht ist nicht richtig; denn die Satrapien haben fortbestanden, wie wir vor allem ja vom hellespontischen Phrygien erfahren (den nämlichen Einwand macht gegen Koehlers Argumentation Haus-soullier, *Études sur l'histoire de Milet*, S. 19). Wir werden vielmehr, wie vorher schon ausgeführt wurde, das neue System der Strategien, das nicht auf Antigonos' und Lysimachos' Herrschaft beschränkt ist, einem allgemeineren Zusammenhang einfügen müssen und darin ein Zeugnis für die Emanzipation des neuen hellenistischen Königtums von der orientalischen Herrschaftsordnung erblicken dürfen.

1) Polybios — in seiner Darstellung der ersten Regierungszeit Antiochos' III. — scheint nicht immer die genaue und offizielle Bezeichnung der an der Spitze der Provinzen stehenden Statthalter wiederzugeben; so spricht er V 40, 1 allgemein von Theodotos als dem *ταρχεύων ἐπὶ Κολίης Σουλίας*, V 40, 7 von Molon und seinem Bruder als Satrapen von Medien und Persien, V, 46, 7 erwähnt er Diogenes als *ἑταρχος* von Susiana und Pydiades als *ἑταρχος* am roten Meere. Wenn er aber dann weiter V 54, 12 Diogenes den Strategen von Medien, Apollodoros den von Susiana und Tychon den Strategen der am roten Meere gelegenen Provinz nennt, so hat er hier wahrscheinlich die offizielle Bezeichnung erhalten.



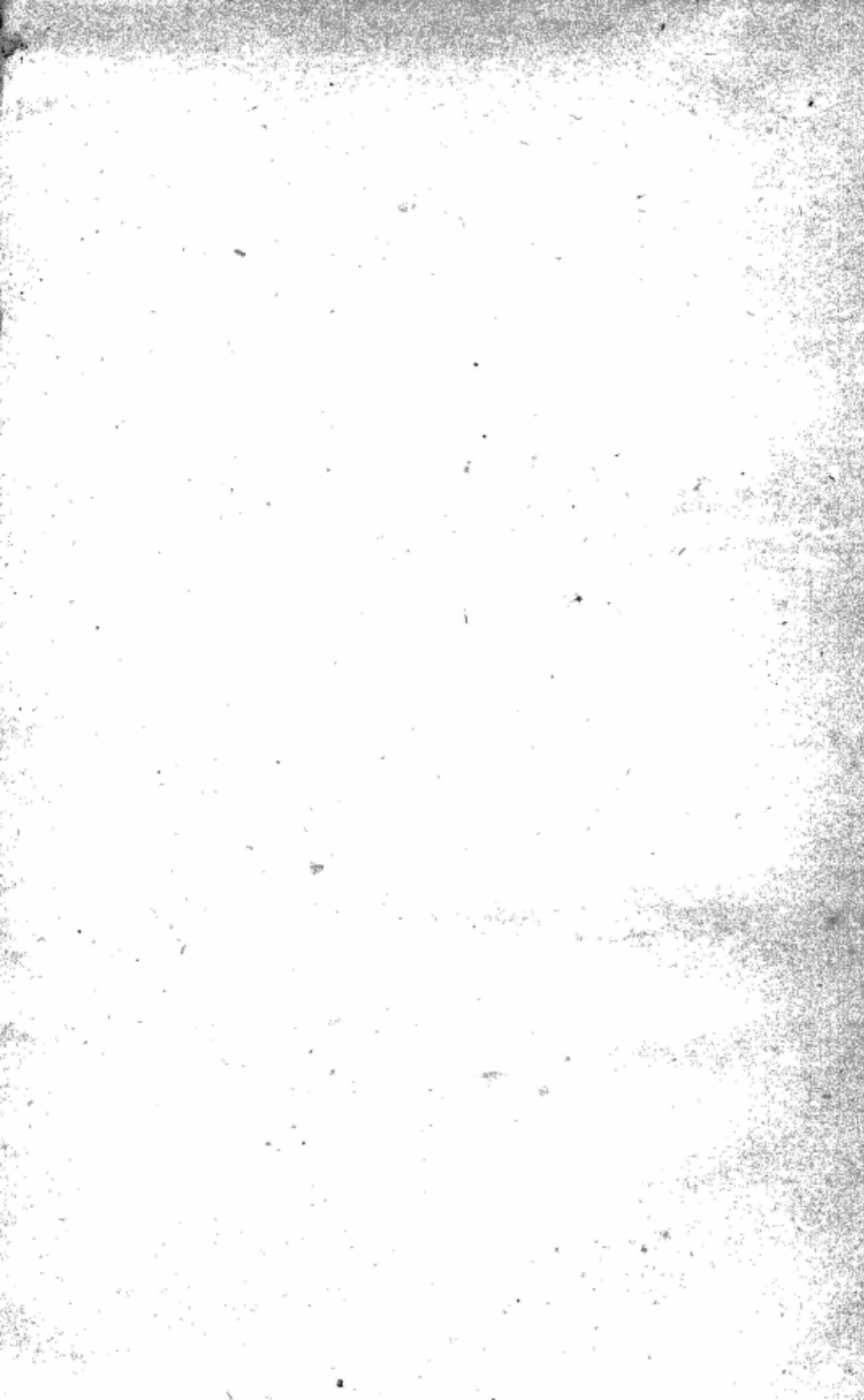
Berichtigungen.

Seite 305 Zeile 2 ist zu lesen: „Veredlung und Vertiefung“.

Seite 348 Zeile 17: „gelangte“ statt „gelangt“.

Seite 357 Anm. 1 Zeile 10: „in die“ statt „in eine“.

Seite 399 Zeile 3 von unten und Seite 403 Zeile 2 ist zu lesen: τὴν πατριὸν
πολιτείαν πᾶσι καταστήσας“.



Salt
N 26/3/76
V. C.

Central Archaeological Library,
NEW DELHI.

19542

Call No. 934.013121/Kae

Author—Kaerst, J

Title—History of Helleni-
stic early age.

Borrower No.

Date of Issue

Date of Return

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI

Please help us to keep the book
clean and moving.